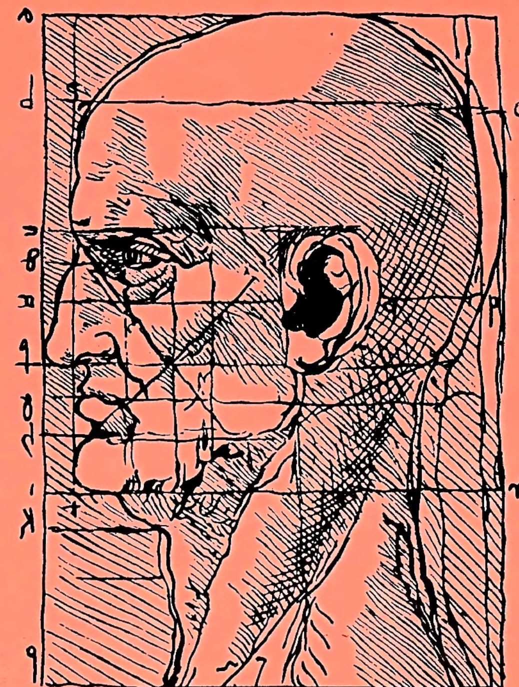
Franz Rosenzweig (1886-1929) es, sin duda, el más innovador de los pensadores judíos modernos, y *La Estrella de la Redención,* su obra maestra, el trabajo que orientó toda su vida. Este libro refleja, en una sistemática, tan audaz como la hegeliana, aunque en completa oposición con ésta, todas las vías y todas las fases de la experiencia humana, pero situando en el centro de la interpretación no a los griegos, sino la Biblia.

Se trata de nada menos que de sustituir el conjunto entero de las categorías y de los valores de la filosofía elaborada desde Parménides a Hegel, porque esta filosofía —sostiene Rosenzweig— llegó realmente a su final en el siglo XIX. El viejo pensamiento cumplió su tarea: pensó la Totalidad; pero su consumación abre la puerta a un necesario nuevo pensamiento.

ISBN: 84-301-1348-7





LA ESTRELLA DE LA REDENCION

FRANZ ROSENZWEIG



LA ESTRELLA DE LA REDENCION

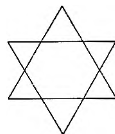
HERMENEIA 43
Colección dirigida por
Dr. Miguel García-Baró

El lema hebreo del libro צלח ורכב על דבר אמת está tomado del salmo 45, 5: «Lánzate a cabalgar por la causa de la verdad». En cuanto a la Estrella, el lugar bíblico originario es Núm 24, 17 (cf. los targumim Jr I y O, y por fin, Mt 2, 2). [Esta y todas las notas a pie de página son del traductor]

FRANZ ROSENZWEIG

Edición preparada por
Miguel García-Baró

La Estrella de la Redención



צלח ורכב על דבר אמת

Ediciones Sígueme - Salamanca 1997

Tradujo Miguel Gracía-Baró

sobre el orginal alemán: Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Part II. Der Stern der Erlösung

Apartado 332 - E-37080 Salamanca

ISBN: 84-301-1348-7
Depósito legal: S. 1.027-1997
Printed in Spain
Gráficas Varona, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca, 1997

CONTENIDO

II

LA RUTA O EL MUNDO SIEMPRE RENOVADO

III

LA FIGURA O EL SUPRAMUNDO ETERNO

INTRODUCCION

La figura de la Estrella

Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig

Miguel García-Baró

A Patricio Peñalver

1. *Noticia de la vida de Franz Rosenzweig*

El más grande pensador judío desde los tiempos de Espinosa hasta la Catástrofe tuvo una existencia corta y llena de trabajos.

Nació en Cassel el día de Navidad de 1886. Fue el hijo único de uno de los comerciantes más ricos e influyentes de la ciudad. En el ambiente de las familias de sus padres sólo había asimilación, exceptuado un tío abuelo con el que el niño entabló una relación profunda. Con el padre, en cambio, no había buen entendimiento. La disciplina y el aislamiento eran rigurosos.

Los años del primer aprendizaje revelaron la capacidad extraordinaria de aquel chico que leía incansablemente, escribía con asombroso dominio del idioma y vivía, además, sobre todo para la música. El violín adquirió tal importancia, que, años después, cuando se reveló la verdadera vocación, no hubo más remedio que abandonarlo por completo.

Dos decisiones infantiles iluminan el carácter de Rosenzweig. A los once años —o sea, cuando se aproximaba el *bar mitsvá*— se le ofreció escoger, en recompensa a las calificaciones de sus estudios, cualquier regalo que deseara. La decisión fue la que menos ilusión podía hacer a su padre: un profesor de hebreo. A los diecisiete años, cuando había que optar por la carrera universitaria, el artista Rosenzweig escogió exactamente lo menos apropiado, y precisamente por serlo: la medicina. De hecho, se mantuvo en este trabajo seis semestres, mientras viajaba por medio país, de universidad en universidad: Gotinga, Múnich, Friburgo, Berlín.

Con veinte años, la historia y la filosofía pasan al primer plano académico desde el primer plano personal que siempre habían tenido.

En septiembre de 1908 comienza, en Friburgo, el trabajo en la tesis doctoral, dedicada a la filosofía de Hegel. El tutor, el maestro de Rosenzweig, es Meinecke. Hasta cuatro años después no está terminada la parte primera de la investigación, con la que alcanza Rosenzweig el grado de doctor. Para entonces, Berlín (sobre todo a causa de la Real Biblioteca de Prusia, donde poder consultar los manuscritos de Hegel) y Leipzig (por su facultad jurídica) reemplazan a Friburgo.

El espacio de tiempo comprendido entre el final del semestre de verano de 1913 y el comienzo de las actividades del siguiente semestre es uno de los momentos decisivos de la vida de Rosenzweig. En julio, las reiteradas conversaciones con su primo Eugen Rosenstock, que se ha hecho bautizar, lo conducen a la decisión de dar él también ese paso. Pero el 11 de octubre, Día del Gran Perdón, solo en Berlín, Rosenzweig siguió el culto sinagogal en un templo pequeño, al azar, y la experiencia le hizo entender que —en sus palabras—, no siéndole ya imprescindible la conversión, se le había hecho imposible. Con plena consecuencia, el nuevo semestre empieza a seguir los cursos de Hermann Cohen —el jubilado catedrático neokantiano, en trance de redescubrir todo el significado de las raíces judías de su existencia y su sistema— en la famosa *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* de Berlín.

Paralelamente cóntinuaban las investigaciones sobre la filosofía hegeliana. En el curso de ellas se encontró Rosenzweig con el manuscrito que tituló, al publicarlo en 1917, atribuyéndolo a Hegel, *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*. El libro sobre *Hegel y el Estado* fue terminado en los meses siguientes. Los dos trabajos científicos dieron luego su primera fama al autor.

Durante los dos años últimos de la guerra es muy distinta la actividad del artillero Rosenzweig en las trincheras de los Balcanes. Sus pensamientos pasan a la correspondencia con sus primos. En especial, la carta a Rudolf Ehrenberg de 18 de septiembre de 1917, es, como luego dijo su autor, la célula primera de *La Estrella de la Redención*. De hecho, la redacción de la gran obra comenzó el 22 de agosto del año siguiente, y de la manera más sorprendente: en postales a la madre, que luego ésta —ya viuda entonces, y siempre mucho más cercana al hijo de lo que pudo estarlo el padre— transcribía. Las circunstancias no eran, desde luego, nada propicias para un trabajo de tal intensidad. No sólo se trataba de las trincheras y los cañones, en vez de las bibliotecas, sino incluso del hospital y la malaria, en la retaguardia húngara.

Cuando en diciembre de 1918 regresa Franz Rosenzweig a casa, al fin desmovilizado, no sólo tiene dos grandes manuscritos que corregir y terminar, sino, ante todo, una opción ante él que *La Estrella* ha hecho estrictamente necesaria: renunciar a la carrera de profesor universitario integrado en el sistema asimilacionista. El programa para el resto de su vida estaba en realidad ya escrito en su libro: en este libro cuya estructura misma trata de reflejar el arco entero e inmenso que describe realmente el Día del Señor.

En julio de 1920, ya casado, Rosenzweig se instala en Frankfurt del Main —la ciudad, por cierto, del poeta admiradísimo: Goethe—. Funda allí la institución que reemplaza a la *Lehranstalt* berlinesa y que se convierte de inmediato en el centro intelectual del judaísmo alemán: el *Freies Jüdisches Lehrhaus*, del que fueron profesores también Buber, Scholem, Fromm...

Es ahora, ya muy anacrónicamente, cuando aparece en las librerías el *Hegel*, gracias a la subvención de la Academia de Ciencias de Heidelberg, en medio de las dificultades de todo género que marcaban la existencia de la República. En pocos meses más (1921) se publicó también *La Estrella*. Y en julio del mismo año fue redactado el *Librito del sentido común sano y enfermo*.

Pero Rosenzweig apenas pudo enseñar un par de semestres en plena salud. Muy pronto se declara una esclerosis lateral amiotrófica que ya desde el verano del 22 le crea dificultades para hablar y para escribir. Justamente entonces —tiene 34 años— nació su único hijo.

El trabajo en que se ocupa es la traducción de los poemas de Yehudá Haleví. Las circunstancias vuelven a rebelarse. A fines de año Rosenzweig está limitado a dictar. En mayo del 23 no puede ya tampoco hablar. Desde entonces se vale de una máquina diseñada por él mismo; pero la enfermedad evoluciona rápidamente. Al parecer, los seis años últimos Rosenzweig dictaba a su mujer sólo con el movimiento de los labios.

Sin embargo, los textos son numerosos precisamente en este período terrible. En 1923, la larga introducción para los *Escritos Judíos* de Cohen; en 1924, *Sesenta himnos y poemas de Yehudá Haleví*; en 1925, *El nuevo pensamiento*. Desde principios de este año trabaja con Martin Buber en la traducción de la Biblia, que años adelante terminó su amigo. En 1926 apareció la primera edición de *Zweistromland* (el País de los Dos Ríos, la Mesopotamia del Exilio), la recopilación de los artículos y los ensayos breves. Rosenzweig decidió excluir de ella el *Librito sobre el sentido común sano y enfermo*, quizá para no multiplicar las introducciones a la gran obra, e insatisfecho con la conexión entre estos prolegómenos y la obra misma. La verdad, sin embargo, es que, como he tratado de

mostrar en las páginas de los parágrafos que siguen, el *Librito* no es menos esencial que *El nuevo pensamiento* para conseguir acceder a *La Estrella*. De todos modos, las sucesivas reediciones de *Zweistromland*, hasta la de los *Escritos Reunidos*, aunque han ido engrosándose, han dejado fuera el *Librito*, que, como se verá en la bibliografía, esperó mucho tiempo hasta salir al público.

Todavía en 1927 aparecieron los *Ciento doce himnos y poemas de Yehudá Haleví*.

Franz Rosenzweig murió por fin el 12 de diciembre de 1929, ocho años después de la manifestación de los síntomas del mal. No había cumplido cuarenta y tres años. No se puede dejar de imaginar qué diferente habría sido el panorama intelectual de Europa y de Israel si esta vida hubiera durado. Emil Fackenheim, considerando el antisionismo de principio de *La Estrella*, ha podido pensar que el judaísmo del Exilio llegó a su madurez intelectual extrema en Rosenzweig, y que las Leyes de Núremberg inauguraron, también para el pensamiento judío –y para mucho más que esto–, otra época; que, sin embargo, el mismo Fackenheim sólo puede intentar pensar sobre la base de la novedad extraordinaria de la concepción rosenzweiguiana de la verdad y de la historia.

Pero pasemos ahora a trabajar en algo que sin duda necesita *La Estrella de la Redención*: cómo conseguir un acceso a esta lectura difícil y hermosa, en la que el propio autor solicitaba de su lector la estrategia de Napoleón: seguir siempre adelante, sin preocuparse de las pequeñas plazas que se han hecho fuertes a mitad del camino principal.

2. *El judaísmo metódico*

La dificultad precisa que afronta su lector fue descrita por el propio Franz Rosenzweig del mejor modo posible en una línea de una carta a Hans Ehrenberg de septiembre de 1921: «Lo judío es mi método, no mi objeto». Y, en efecto, lo que tiene lugar en la complejidad formidable de la figura de *La Estrella de la Redención* es la sustitución de las categorías del viejo pensamiento (la filosofía que habría culminado en Hegel) por las categorías del judaísmo, o mejor dicho, del judeo-cristianismo. Más explícitamente: la sustitución de *todas* las categorías, la *trasvaloración de todos los valores* de la filosofía en su concepción tradicional, «de Jonia a Jena». Al menos, así tiene que ser, según el programa que se impone necesariamente a sí mismo, por las razones que se examinarán enseguida, el *nuevo pensamiento*.

En este sentido, Rosenzweig prolonga el trabajo pionero de Hermann Cohen en sus escritos tardíos sobre la religión, y anticipa el pensamiento de Emmanuel Levinas —aunque también se podría decir que renueva el ensayo, tan antiguo como la teología cristiana o como el encuentro difícil entre las formas múltiples del judaísmo y el helenismo, de sobrepasar definitivamente a Grecia—. De hecho, la clave de las diferencias sistemáticas que separan *La Estrella de la Redención* y *Totalidad e Infinito* o *De otro modo que ser* se encuentra en que el fiel discípulo de Rosenzweig que sigue siendo Levinas supone como material de contraste para el pensamiento de la sustitución categorial no la fenomenología hegeliana, sino la fenomenología husserliana; no la dialéctica como *organon* de la filosofía primera, sino los horizontes de sentido, la implicación noemática, la síntesis inmanente y la descripción de los modos de la constitución originaria.

Habría que decir, en términos de Rosenzweig, que la nada o las nadas del saber de que en cada uno de estos casos se parte, están, justamente, estructuradas de distinta manera, y ello no puede dejar de imprimir su sello a la aplicación del judaísmo como método —sobre la materia que resulta de la invalidación o explosión del viejo pensamiento—.

La constatación fundamental respecto de él compartida por Rosenzweig y Levinas es, precisamente, que su presunta falta absoluta de supuestos es su prejuicio fatal; o, desde otra perspectiva, que la pretensión de haber suprimido absolutamente toda exterioridad respecto del sistema —y sólo una exterioridad así podría proveer de supuestos al sistema— es el autoengaño, la alucinación, incluso la enfermedad mortal de la filosofía. O, en realidad, no de la filosofía, que es incapaz de estar sana ni enferma, sino del filósofo.

Supuesto, *exterioridad*, lo *ajeno* respecto del sistema puede también decirse *contingencia*, *irracional*, *metasistemático*. La contingencia de las contingencias es siempre, en definitiva, que el sistema se construya aquí o allá, que sea este o aquel hombre quien por primera vez lo piense y haga su experiencia, que eso suceda ahora o más tarde. Por ello mismo, aquel acontecimiento que signifique la acomodación dentro del sistema de la historia de los esfuerzos por conquistar ese mismo sistema —la historia colectiva y la individual—, es la irrupción del sistema conseguido, la consumación de la filosofía. El idealismo clásico alemán lo es, por tanto; y también lo es el programa de autorrevelación, teleológicamente dirigida hacia lo infinito, que cumple la razón en la perspectiva monadológica de la fenomenología trascendental. En este segundo caso no es la síntesis dialéctica, sino la síntesis de cumplimiento la que lleva sobre sí la tarea universal de constitución del sentido absoluto.

El pensar absoluto en perfecta coincidencia final con el ser absoluto integra juntamente con éste la Totalidad o Mismidad. El Fuera de la Totalidad no es Nada.

En el interior del Círculo hay, si se hace caso al análisis dialéctico de la razón, tres sectores, correspondientes a las tres Ideas dilucidadas en la Dialéctica Transcendental —pero ya expuestas en la triplicidad cartesiana de las sustancias—. El caso paralelo que tiene que extraerse de la crítica fenomenológica de la razón es mucho más complicado. Y en esto estriba que Levinas no repita la construcción de la Figura de la Estrella, sino que deba comenzar por la contraposición no dialéctica entre Mismo y Otro; tenga luego que pasar a la fenomenología de las formas de la apropiación o mismificación, para desconstruirlas una a una, mostrando su lado metafísico o metaético o metalógico; y termine por descubrir todos estos respectos como huellas de un El.

La vieja filosofía sólo piensa la Totalidad pensable, contrapuesta a Nada, a una nada una y universal, no menos una y universal que la Totalidad pensable. Rosenzweig la reta afirmando que él asiste a la fractura irrecuperable de la Totalidad. Tal como él la contempla, esta fractura se produce en el modo de una explosión de la esfera o el círculo del sistema, del Astro esférico de Parménides. Los sectores a los que señalan desde hace siglos las tres disciplinas del sistema se alejan, por decirlo de alguna manera, se retiran de la fingida totalidad. Lo hacen conteniendo, incluso como sus respectivas esencias, lo que de ellos se pensaba en la filosofía; pero ahora manifiestan en cierto modo que en sí mismos yacen por principio más allá de los vínculos de la necesidad que los encerraban en el sistema. Son de suyo metasistemáticos, no porque no posean lo que el sistema les adjudicaba, sino porque eso que les ha sido pensado y atribuido está en ellos desde una lejanía pre-sistemática, desde una oscuridad impenetrable, desde tres nadas del saber. Ellos, de suyo, son, por expresarlo de alguna manera, los Elementos de antes del Mundo, los secretos o misterios desde cuya noche triple ha ocurrido ya siempre el Milagro del aparecer, del ser, de la conjunción de todos ellos en el mundo, de la Revelación del día de este mundo. Y esta situación modifica inmensamente la presunta verdad pensada por la Filosofía sobre cada uno de ellos y sobre su trama.

Para que se produzca en el saber la fuga de los sectores de la totalidad hacia la noche de lo elemental, basta con que uno de ellos se cuestione a sí mismo, en el sentido de recordar, con suficiente vigor de memoria, su origen extra o metasistemático. Y tal cosa no puede, por principio, suceder sino en el hombre, en el pensador en quien está incorporado el sistema. Sólo si el sí mismo se retira a la posición de supuesto no eliminable, empieza a ocurrir otro tanto con el cosmos y con lo divino.

Por esto, el punto de apoyo del nuevo pensamiento no puede ser sino la cuestión absolutamente decisiva de toda la filosofía —y aun de toda la existencia—: la relación entre el pensador y lo pensado, entre el Sí mismo y la totalidad... restante —infinitamente alterada en su estatuto de totalidad, a partir de la hora en que el Sí mismo se evade de ella—.

El primer pensamiento del nuevo pensamiento es, pues, la evasión del Sí mismo del campo en el que se juega la partida de la síntesis sin resquicios entre el pensar y el ser: en palabras de Levinas, la evasión fuera del *il y a*, del *remue-ménage de la essance*. O, lo que es lo mismo, el descubrimiento —sin síntesis posible— de que la universalidad ética puede tener una genealogía, un más allá de su bien y su mal; de que el propio imperativo categórico quizá se movilice al servicio de la Totalidad, en una experiencia de guerra y durísima objetividad como Kant mismo no fue capaz de anticipar especulativamente —pero sí Fichte o Hegel—.

Schopenhauer se había limitado a reconstruir la unidad perdida precisamente sobre la clave de bóveda de lo irracional; pero a su imperfecta propuesta de nuevo pensamiento habían seguido otras formulaciones más agudas de lo que se hacía necesario pensar después de Hegel. Kierkegaard había adelantado su protesta incondicional, en nombre, justamente, de la individualidad religiosa, de la culpa que queda irremediable si se la considera en el mero horizonte de las hazañas históricas. Nietzsche había mostrado con el ejemplo cómo lo Absoluto de la filosofía coincidía con la expansión sin frenos de la voluntad de aniquilación, y oponía su ateísmo sin discipulado, el pensamiento de la pluralidad última y el aferrarse absoluto a la luz del día del mundo, sin pasado y sin futuro.

Rosenzweig aprovecha, ciertamente, todos estos antecedentes —y muchos otros más, tomados de la teología y la literatura—, pero se concentra en lo que prefirió llamar, en un ensayo posterior, concebido como prólogo no científico a la *Estrella*, el sentido común sano, o mejor, recuperado de su enfermedad.

El sentido común sano es la fe en la vida tal y como toma ésta a diario su aspecto más corriente, y, sobre todo, precisamente como limitada por el nacimiento y la muerte. Creemos, antes de los ataques del pensamiento, en que hemos nacido y, sobre todo, en que moriremos; y en que, ahora mismo, vivimos inmersos en el mundo. Fundamentalmente, creemos en la fuerza expresiva y comunicativa del lenguaje. Creemos que con él, que es bien distinto de las cosas que nombra, los acontecimientos que describe y las personas con las que nos vincula, realmente nombramos, describi-

mos y nos comprometemos; y sabemos que él nos liga al pasado, que mediante él la cultura a la que pertenecemos de nacimiento está fuertemente individualizada respecto de muchas otras culturas vecinas; comprendemos que tenemos que nombrar cosas, acontecimientos y personas de cierto modo heredado que transmitiremos a nuestros hijos, y, al mismo tiempo, comprendemos igualmente que hay en nuestra tradición algo de muy esencialmente arbitrario.

3. *La cura del sentido común*

La filosofía, la vieja filosofía, consistía en entablar el diálogo que se abre con la pregunta: ¿qué son propiamente estas y aquellas cosas? Y para tales menesteres daba por entendido que es insuficiente por principio aquello que sirve, sin embargo, tan bien para hacer con las cosas y las personas y los acontecimientos —con todo eso cuyo «ser auténtico» empezamos desconociendo— procesos del estilo de, respectivamente, comprarlas, comprometernos con ellas, determinar si han ocurrido.

El sentido común opera con las cosas, las personas y los acontecimientos. La filosofía se detiene delante de ellos. El asombro la hace pararse justamente allí donde el sentido común sigue adelante.

En realidad, se trata de algo más sofisticado. El asombro es cosa cotidiana, más propia de niños que de filósofos. Pero el asombro no filosófico termina antes o después: se deja engullir en la corriente de la vida, que, por su parte, no da tregua jamás. No así el asombro del filósofo. Y es que el filósofo no tiene paciencia: quiere la solución del asombro ya y aquí. Por esto es por lo que desconecta su perplejidad de la corriente constante, de tal modo que ya no ultrapiensa —acompañando a la vida en su marcha hacia la muerte—, sino que traspiensa.

El ámbito del traspensamiento es la eternidad, y su imagen especular es el objeto (eterno). En esta atmósfera peculiar, en vez de río hay la imagen alzada que es el objeto. Ya no la largura, sino la profundidad.

Arbitrariedad y terquedad son, entonces, las virtudes emblemáticas del filósofo. Su objeto propio, no ya el «objeto», sino lo a él sub-stante: la esencia, el ser auténtico de esta imagen que es el producto de tan peculiares capricho y obstinación.

La respuesta a la sustancia o esencia no se hace esperar, ni mucho menos, tan largamente como las respuestas que aporta el ultrapensamiento en la vida. En realidad, lo formal —pero, a la vez, capital— de la respuesta está ya conseguido de inmediato siempre y

en todos los casos; y ello es, justamente, que la pregunta, la actitud y la virtud del filósofo han descubierto desde el primer momento *la esencia*, la unicidad de la sustancia, la grisura universalísima de la cosa en general, por debajo de los objetos, aún más abajo de sus diferentes conceptos genéricos (que, como es evidente, suponen ya un empobrecimiento formidable respecto de la variedad inmensa de cosas, personas y acontecimientos tal y como se hallan en la vida).

No hay, a pesar de todo, que olvidarse del asombro natural y de sentido común. No hay que olvidarse, en definitiva, de lo que he llamado «ultrapensamiento». Y como objeto, concepto genérico y esencia auténtica o sustancia son las palabras reservadas para los sucesivos productos del asombro filosófico, habrá que decir, por ejemplo, respondiendo contra esos conceptos, que «sólo en el trascurso de la vida recibe cada cosa su índole propia». La índole propia es lo que todavía desconoce el asombro del niño, lo que espera que la vida le aporte, porque el final prueba el principio. No autenticidad, sino realidad. Lo auténtico es lo eterno, lo eternamente profundo. Lo real es la posterioridad que resuelve los enigmas de algo anterior (todo lo que trae la vida resuelve algún enigma, al precio de plantear enigmas nuevos).

La paciencia del sentido común es confianza en la efectividad de lo efectivamente real.

He aquí, entonces, dibujado el mapa fundamental de las posibilidades: o la prolongación de lo aprendido en la escuela del sentido común, o bien el asombro filosófico. Y en el interior de éste: o bien el dogmatismo de la esencia única, o, si no, el escepticismo completo. En fin, como vano remedio contra el nihilismo y, al mismo tiempo, contra el dogmatismo, la filosofía del como-si.

Y he aquí lo esencial de la fisiología del entendimiento sano: el atenimiento a lo duradero a la hora de pensar (y obrar) con las cosas, las personas y las vivencias y los acontecimientos o hechos.

Ahora bien, sucede que esto duradero son, en primera instancia, los *nombres* con los que son llamados todos cuantos caen dentro de estos grupos, respectivamente: las palabras, los nombres propios y las designaciones.

El nombre es lo único sustraído aquí, en lo fundamental, al tiempo. Las cosas, las personas y los hechos son radicalmente temporales, están plenamente inmersos en la corriente de la vida. Y verdaderamente nadie confunde al nombre con lo que él nombra (ni tampoco con la índole propia de lo por él nombrado).

Lo que sí ocurre es que, en ocasiones, interviene en el trato con las cosas el concepto general; lo que ha fomentado la confusión que ha tomado partido por la creencia de que este elemento es el

decisivo en la nominación de todos los nombres, e incluso que contiene la esencia, lo que auténticamente son las realidades temporales inmersas en la vida.

Y también debe prestarse la debida atención a que al designar con sus nombres a los acontecimientos, a los hechos, en contraste con lo que ocurre en los casos de cosas y personas, el que designa es aquí en primer lugar juez que determina que realmente el hecho en cuestión debe ser designado con este o el otro nombre. El no puede sencillamente atenerse a cómo se llama la cosa o la persona, precisamente porque esto tienen de diferente los hechos: que se llaman de algún modo, pero es responsabilidad de quien los nombra determinar si este o el otro nombre les es más apropiado. Y, además, no sólo otros designarán de otra forma al mismo hecho, sino que realmente puede éste llegar a llamarse de nuevos modos en el futuro —o ya ha sido llamado bien distintamente en el pasado—.

Análogamente a como la aparición eventual del concepto en el trato cognoscitivo con las cosas dio origen a la ilusión de las ideas introducidas por Platón en la historia intelectual, esta peculiar relatividad de las designaciones de los hechos ha servido de base a la creencia estrictamente opuesta: al nominalismo, esto es: a la teoría que sostiene que nombrar es pura convención humana, y en consecuencia, atenerse al nombre como a lo duradero, nada más que dejarse el hombre engañar por él mismo.

Aunque también es muy cierto que el enjuiciar que tiene que tener lugar siempre en el trato con los acontecimientos (y que culmina, como es claro, en el juicio moral y en el juicio jurídico) está, por su parte, en la base misma del surgimiento del asombro filosófico. Sócrates suministra la prueba más rotunda en favor de esta verdad. El que da sus nombres a los acontecimientos tiene que participar en la designación, quiera o no; y, además, no hay manera humana de sustraerse a conocer como tales los hechos —a limitar el conocimiento a cosas y personas—. Hay, por ello mismo, una responsabilidad, una decisión grave en el acto de imponer su nombre a los hechos. En cierto sentido, el llamarlos sabe ya que inventa parcialmente el nombre. Y es natural que se detenga a considerar si éste que se dispone a lanzar sobre el acontecimiento en juicio es el que auténticamente le va bien. Es éste el lugar donde ante todo, naturalmente, se ha de quebrar la confianza en los nombres. En él nace el impulso a tratar de examinar el hecho fugaz a la busca de lo firme en él, de lo esencial y permanente, de la esencia que justifique la denominación (por ser ella el ser auténtico y fijo del acontecimiento).

Pero la realidad, tal como Bergson ha acertado a describirla, se niega tozuda a mostrar permanentes esencias. La prueba es que todo acogerse a lo que presuntamente ellas serían resulta de inmediato una fuga a propósito de la individualidad del acontecimiento que se nombra (y juzga). El está siempre en el contexto formidable de la vida. Las presuntas esencias, jamás.

Tal contexto formidable guarda siempre, por así decirlo, su libertad, su libre creatividad, su evolución creadora e indeciblemente (casi indeciblemente, al menos) imaginativa. Preservársela ateniéndose a la única estabilidad de los nombres es la posibilidad humana que todos estos pensamientos tratan de iluminar. O, mejor que eso, es la radical, infantil, inicial vida del entendimiento, la cual, sometida a peligros temibles, parece que necesita siempre ensalmos que la libren, hablándole adecuadamente, de caer en los obstáculos que naturalmente se le han de ir presentando. Naturalmente o, siquiera, de manera bastante natural. Y tropezar de veras en cualquiera de ellos es algo que se revela en todos los casos por los mismos síntomas: la parálisis, ya de la duda, ya de la desesperación. Pero antes nos hemos referido suficientemente a las vías —todas impracticables menos una, o sea, todas paralizantes menos una— por las que puede discurrir la asendereada vida del entendimiento humano.

Revisemos ahora las posibilidades de curación del entendimiento afectado por la parálisis de las esencias, el nihilismo o el ficcionalismo.

La inversión de su actual estado puede traerla un suceso formidable, tanto feliz como desgraciado, tanto pletórico de sentido como excesivamente falto de él. Luego no se trata en semejantes casos de curaciones intelectuales o filosóficas (ahora, evidentemente, empleando la palabra filosofía para nombrar al conjunto de los ensalmos que tienen la finalidad de mantener despejada la vía difícil de la infancia y la salud de la inteligencia).

Existe el inconveniente en toda curación de choque por los acontecimientos —como, en general, en toda curación en la que no intervenga la nueva filosofía, la escuela sobre el lenguaje que retoma las enseñanzas de la primera escuela humana— de que la salud se recupere ficticiamente. La enfermedad, en el fondo, se enmascara por un corto espacio de tiempo. La inteligencia tiene tanto poder sobre la vida que, aunque a veces ésta parece sacudirse las ilusiones tejidas por su compañera inseparable, si realmente no colabora la inteligencia misma en esa limpieza de añadidos y escurrajas, los gérmenes perviven y dan en seguida nuevos frutos. Se vuelve a estadios de la enfermedad que se creía haber dejado definitivamente atrás. Tiene que curarse, antes o después, la inteligencia misma. De aquí que la vida, con toda su fuerza, no baste para reemplazar la filosofía: no baste como terapéutica de la vieja filosofía.

Nunca se ve este estado de cosas más claro que cuando se considera la segunda posibilidad aparente de curación. La habitual, en definitiva; que no es otra sino la que traen la edad, la fuerza de las cosas, la cotidianidad contra la que termina oxidándose el ideal en mayor o menor grado.

Lo que sucede es entonces todavía peor, porque se abandona la eternidad falsa de la filosofía, pero con mala conciencia. La inteligencia no tiene razones para no seguir viviendo en aquella atmósfera de la pretendida autenticidad, y sin embargo, ve de sobra que no vive más donde debería. La enfermedad alcanza un punto terrible.

Debemos presuponer que el choque del acontecimiento extremo —la situación límite— o el trascurso del tiempo —la marea irresistible de los pequeños acontecimientos cotidianos— están ya haciendo su efecto, para que quepa, suplementariamente, introducir el tratamiento de que es capaz la nueva filosofía —y sólo ella—.

La cura filosófica exige exploraciones del ámbito del entendimiento sano que pasan más allá de las sumarias investigaciones que hemos dedicado a su fisiología. Estas de ahora tienen que ver con lo que es más característico del régimen vital cotidiano del entendimiento sano: lo que arriba fue llamado *ultrapensamiento*, o pensamiento a lo largo, a lo lejano, y no dirigido artificiosamente a la profundidad (no *traspensamiento*, decíamos antes). Y es que el que se deja llevar de la vida acompañándola con la inteligencia y confiando en los nombres, no puede por menos que mirar a la lejanía, al futuro, a la comarca hacia la que se dirigen todas las direcciones que sucesivamente —quizá a modo de vueltas y revueltas— se ve que toma la vida.

Las cosas se integran en el mundo (como pedazos de existencia mundanal); las vivencias, en el hombre (como pedazos del humano destino); los acontecimientos todos se orientan a la integridad definitiva del sentido: a Dios (son pedazos de la acción divina). La dirección, el sentido de la vida apunta hacia esas lejanas comarcas, que Rosenzweig gusta de simbolizar en alturas que se vislumbran desde el valle. Ya no la ética, el derecho, la política, sino que el sentido mismo de la vida plantea las preguntas últimas. No las más profundas, sino las últimas —pero que podrían de nuevo confundirse con las más profundas, ya que, de hecho, la cuestión de la esencia de una cosa termina indefectiblemente por ser la cuestión de la esencia del mundo—; y así, sucesiva y respectivamente, todas las esencias remiten en última instancia a la esencia del hombre y a la esencia de Dios (y las tres deberían fundirse en una única sub-stancia).

El nuevo pensamiento no puede ignorar tales interrogantes (ni quiere, por lo demás, hacerlo). Sólo que tiene que prevenirse muy

fuertemente contra la tentación de preguntarlos en el modo viejo, como si se tratara de dar a través de ellos con la sub-stancia del mundo, del hombre y de Dios.

Lo que interesa notar es que el riesgo más insidioso para el entendimiento sano no es aquel que yace en el enjuiciamiento de los acontecimientos y en la aparición de los conceptos universales, sino el que proviene de la idea de que él no es suficiente para enfrentarse con las cimas hacia las que mira la vida. Y si él renuncia a su trabajo, entonces ahí está preparado el viejo pensamiento, que reconquista de esta manera sus espurios derechos a guiar la vida (o, más bien, a detenerla, a que la inteligencia ya no la acompañe y el hombre viva dividido de sí mismo, negando el tiempo libre, creador, imaginativo, por asentarse en la falsa eternidad de la esencia, sempiternamente gris e indiferenciada).

Este es el lugar que Rosenzweig reserva a la consideración de la filosofía crítica y de la mística. Es, por tanto, el sitio que la fantástica trascendental pretende ocupar con más éxito que el nuevo pensamiento. En general, cabría decir que las dos posibilidades aparentes de curación que se ofrecen son la filosofía de la ciencia como única filosofía viable —ya se practique al modo kantiano, al fenomenológico o al lingüístico— y la renovación de la simbólica de las religiones: la revivificación de la posibilidad de participar de lo sagrado de alguna manera, y en definitiva, la experiencia de lo sagrado. (Es interesante observar que, en este paralelo de la dialéctica blondeliana de la acción que se dedica a trazar Rosenzweig, los casos de criticismo y de misticismo se manejan diferentemente de como se operó con los de nihilismo y ficcionalismo. Ahora se reconoce que caben naturalezas místicas —y, al parecer, también agnósticas en el puro sentido del criticismo—.)

En cuanto al método de cura, consiste fundamentalmente en realizar ascensos sucesivos y repetidos —según métodos cada vez más lentos— a cada una de las cumbres.

Los pasos propios de cada ascenso son:

a) La percepción del pie de la montaña.

b) Una amplia curva, primero con vistas a las otras dos cimas, de lejos, claro está, y finalmente con una perspectiva cercana y maravillosamente bella de la cima que se está conquistando (y no es raro que la poesía corone este segundo tramo).

c) Un rápido zigzag, que repite un número indeterminado de veces el esquema del segundo momento.

d) La estancia en la cima misma, que se enriquece de sentido, sobre todo, si hay la suerte —es casi indefectible que se presente— de que las nubes dejen ver desde allá arriba siquiera un trocito familiar del fondo del valle. Ese paisaje de abajo no nos hubiera per-

mitido, de estar ahora mismo colocados sobre su suelo, otra cosa que una paralización de asombro, quizá, afortunadamente, momentánea, dando rostro a la magnificencia de esta sola cumbre señera. Ahora, en cambio, todo se abarca en su conjunto.

A propósito de lo cual hay que observar que no se sube a las cumbres en el mismo orden cuando se hace estancia en el sanatorio que cuando se escribe la ciencia fruto del nuevo pensamiento. Y, en segundo lugar, que valdría la pena analizar con qué tres métodos se está en la nueva filosofía, siendo el primero de ellos la cura del sanatorio; el segundo, la redacción de la obra científica —algo así como un tratado para futuros médicos—; pero quedando —exactamente igual que para el lector de Blondel— reservado otro método, que es el único que no puede ya ser tildado de mera anticipación: la experiencia de la vida y de su consumación final.

Veamos ahora cuál fue el aspecto que esas cumbres, considerada cada una de por sí, presentó ante Rosenzweig.

4. *Los Elementos*

El sí mismo solitario puede morir, a diferencia de lo que le sucede a la Totalidad y, por tanto, al hombre meramente ético, tan sólo parte abstracta de la Totalidad. De ahí que la caducidad sea la esencia del hombre metaéticamente considerado, y que su ser consista en ser peculiar o ser como peculiar y singular. Ser individuo, pero, a diferencia de los *atoma* aristotélicos, es decir, de los individuos en el horizonte del mundo, sin comunidad específica alguna. Sólo él mismo: un todo aislado; la ilimitada peculiaridad del *carácter* de mí mismo —o, en la terminología de Levinas, el yo ateo—.

La afirmación fundamental de lo positivo en el hombre, considerado en la perspectiva del caos de los elementos originarios, es su carácter: el *sí*. Junto a él, la negación originaria de la nada propia del hombre, que es el segundo camino hacia la positividad del hombre en el pre-mundo o Antemundo, se manifiesta en la forma de libertad incondicionada, libertad para querer, querer libre, aun no disponiendo de poder alguno: mero querer querer.

La conjunción de ambos aspectos que emergen de la nada del hombre mediante afirmación y negación es propiamente la mismidad absolutamente sin plural del héroe trágico: la obstinación que porfía desde su carácter o *daimon*. Por detrás de la personalidad moral del animal político yace el absoluto ensimismamiento del *eros* de la existencia trágica; *eros* que culmina arrebatándose la máscara y dejando aparecer al fin a *thanatos*.

El ser del mundo, lo positivamente afirmado como su esencia incluso después de la disolución de la larga apariencia filosófica, es el *logos*, el ser de validez universal y necesaria, el orden cosmológico, la ley, lo que siempre y en todo lugar rige. Y como la ley es fundamentalmente un modelo que no admite que se lo derogue, tal esencia del mundo debe pensarse como lo que es infinitamente aplicable. No un caso de algo, sino justamente aquello de lo cual cualquier fenómeno en el mundo es de alguna manera un caso.

A su vez, la negatividad originaria que está contenida en la contingencia irremediable del mundo elemental es, precisamente, la inagotable copia de los fenómenos, las caras innumerables de las cosas, la incesante novedad. Ahora es cuando hace plenamente sentido hablar de casos particulares de universales, si bien en el surgir puro de los fenómenos no va explícita la referencia a sus pares de la misma clase ni a la propiedad específica que unifica esa clase y la somete a su ley.

La configuración real del mundo metalógico se establece como el producto del encuentro de lo universal y el fenómeno singular; y esa conjunción puede ser representada simbólicamente hablando de cómo el movimiento ciego del fenómeno se polariza en la dirección de la clase que le corresponde, como si el universal operara creando un campo magnético a su alrededor. El resultado es el cosmos plástico, el mundo pleno de formas que se jerarquizan según arquetipos, tal como se mostraba a la mirada de la filosofía de Atenas.

Finalmente, el Dios que pasa, para el sentido común recuperado, más allá de ser mero componente de la Totalidad —y realmente la Totalidad está siempre absolutamente *secura adversus deos*—, muestra también el rostro múltiple del politeísmo clásico de Grecia. Su esencia son la inmortalidad y la incondicionalidad. La naturaleza del Dios metanatural o metafísico es la calma de un absoluto *sí* o *así*.

La negación de la nada divina, o libertad de Dios, sólo puede representarse como acción máximamente poderosa, eternamente activa, poder sin límites que vivifica desde el interior, por decirlo de algún modo, la naturaleza divina en calma.

Destino o *moira* y capricho o potencia colosal configuran la soledad de las formas divinas del Olimpo, mientras que esos componentes, descoyuntados todavía, aparecen en su estadio pre-elemental en las religiones de la India y la China, respectivamente, del mismo modo que el descoyuntamiento de los dos aspectos que han sido distinguidos en el héroe trágico y en el cosmos plástico es la característica de las antiguas culturas orientales (donde la India permanece fija en el significado del *sí* originario, mientras China se paraliza en el *no*).

Es de esta manera como se transita desde la nada una y única, antiguo presupuesto de la filosofía culminada por Hegel, a las nadas del saber; y, luego, de éstas, a la positividad de sus respectivos algos, a lo que Rosenzweig gusta de llamar la chapuza, el *Stückwerk* o montón a destajo del saber.

En este caos de los fragmentos que han huido metasistemáticamente reconocemos los componentes de nuestro mundo, pero velados: no tal y como creemos en ellos cuando creemos en la vida cotidiana, no tal y como nosotros los conocemos en la revelación fundamental que es la vida misma. Al tratarlos metasistemáticamente, también los hemos tratado de un modo que es ajeno a la vida que de hecho vivimos. La labor a destajo del saber con el que se inicia el nuevo pensamiento ha consistido en sacar de la corriente de la vida a los elementos que en ella se mueven. De la figura familiar y nada hipotética que presentan a diario, hemos retrocedido a lo hipotético; pero esto hipotético sólo puede valer en la medida en que se preserva y se confirma en la construcción de la vida.

Ahora bien, ésta, la corriente o movimiento del día del mundo, no puede ser determinada como el cuarto elemento del antemundo, cuando es de suyo la trama de la realidad. El único recurso que queda al nuevo pensamiento es, justamente, buscar en los elementos la fuerza de la que puede surgir la relación entre ellos que realmente se da. Cuál se da, es cosa que sólo se muestra a la luz del día. En el secreto del caos, las relaciones pensables son muchas. Por decirlo de otro modo: en la consideración de los elementos en cuanto tales sólo tenemos una estación de paso en el camino desde la nada del saber al verdadero algo del saber (que, a su vez, sólo es estación de paso para la eternidad).

La manifestación de la relación real, a plena luz del día, no puede ser tratada con los instrumentos de la dialéctica, según se ha explicado ya antes. Rosenzweig utiliza la metáfora de la inversión o conversión.

Pensemos en los tres elementos según la vía por la que los ha generado, en el final de la filosofía, la evasión del sí-mismo. Son, en esta perspectiva, como tres puntos de fuga en dirección a cuyo secreto se rompen el sistema y, en el pensamiento, la propia corriente de la vida. Hemos tratado de descender en la noche de su positividad absoluta, como quien ve, en medio de tinieblas, que hacia sus respectivos centros se proyectan las fuerzas de un *sí* y de un *no* que, respectivamente, afirman la no-nada y niegan la nada de cada caso.

La inversión consistirá, según esta imagen, en un ascenso, en una irradiación de lo que antes —definitivamente antes— confluía como un sí y un no. La teología de la antigüedad griega es, en este sentido, verdaderamente una teogonía en lo secreto, y su psicología una psicogonía, y su cosmología una cosmogonía. La inversión no es racionalmente anticipable, por lo mismo que el día de la vida no es el sistema de la Totalidad. Lo que la precede es, precisamente, la noche del pasado. Pero, a la luz de la manifestación o revelación, esa noche es la labor del *tohu wa-bohu* del que emerge la creación de este mundo como signo de la revelación de su realidad —expuesta, a su vez, a la eterna venida de lo eterno—.

Y Rosenzweig completa la imagen de la conversión de las fuerzas elementales señalando que, al irradiar en la creación, los signos se invierten, y lo que confluía hacia la noche como *sí* irradia como *no*, y como *sí* lo que antes era *no*.

Por otra parte, paralelamente a como India y China están en relación con Grecia, así también la filosofía está respecto de las nuevas categorías teológicas (a las que el nombre de categorías viene, en realidad, demasiado estrecho, y Rosenzweig prefiere llamarlas *horas* del día del mundo: la mañana, el mediodía, la tarde). La filosofía se vuelve el antiguo testamento de la teología, es decir, toda ella signo o predicción de la teología.

Justamente como lo milagroso es lo que es objeto de pro-fecía porque lo es de pro-videncia, así el milagro esencial que es la vida en la historia aparece significado en la noche de los elementos y tiene su pasado en la inversión de la manifestación primera: la creación. El presente, la vivencia de la vida histórica, descansa en la verdad pro-fética de la creación. Rosenzweig defiende fervientemente que esta operación no tiene nada de paso ilegítimo a otro género, sino que es la estructura sistemática misma peculiar del nuevo pensamiento.

La razón de ello se encuentra en que el punto de partida —debe recordarse— es la perspectiva absolutamente individual del sí-mismo en evasión respecto de la Totalidad. El nuevo pensamiento es la extrema subjetividad, es mismidad ciega y sorda. Su cientificidad le viene precisamente de su historicidad, o sea de su confianza en el lenguaje, o, lo que es lo mismo, de su fe en lo pro-fético. Lo cual es lo mismo, por otro lado, que fe en la vida en cuanto revelación anticipada en la creación, cuya verdad está contenida en la creación pero está preservada y verificada en el presente y aun es gesto ritual que anticipa la eternidad del futuro.

Por cierto que se trata de una confianza en el lenguaje y en el día de la vida justamente en tanto que milagros, pero, a su vez, signos pro-féticos del futuro eterno. El nuevo pensamiento no es escéptico, pero al haberse evadido del asombro de la Totalidad, no cree tener apresada y a su disposición a la verdad absoluta. El pensamiento, como la vida y el lenguaje, tienen algo de apuesta, o, de

nuevo, mejor dicho, de signo anticipador. Pero la anticipación no es nunca capaz de traer por sí sola la realidad, el advenimiento de lo que pre-dice. La confianza en el lenguaje, por ejemplo, no ha de ser ciega ante la evidente inexistencia de una lengua común de toda la humanidad, lengua materna para todos los pueblos de la Tierra. Toda lengua real une a la vez que separa; es común a todos, pero sólo a los miembros de un grupo cultural, y aun dentro de ese grupo cada hablante posee su estilo peculiar de utilizar en la comunicación la lengua de todos. De la misma manera la verdad, fuera de la pócima contra la muerte —y, por lo mismo, contra la vida— que ha intentado ser la filosofía. Es la longitud del día la verdad, y más aún la eterna proximidad del futuro. Porque la eternidad no es «un tiempo muy largo, sino un mañana que igualmente podría ser hoy».

Es, por tanto, evidente que el centro de la *Estrella* —no de la figura misma, sino del libro que la dibuja— sólo puede ser el tratamiento que recibe la Revelación. Pero todavía antes de analizarlo, es necesario ver de qué manera aparece descrita la inversión o conversión de los elementos en la Creación, y, en la base de esta problemática, de qué modo se deben ver las fuerzas elementales que, ya en la noche previa a la creación, preparan el Milagro de la relación manifestándose.

5. *La Vía*

La fórmula constante de Rosenzweig, que él antepone a la síntesis dialéctica y le permite no entrar siquiera en la fenomenología técnicamente tal de la constitución del mundo de la vida, es reclamar que la inversión se comprenda de tal modo que lo que aparece como resultado en un estadio, sea precisamente el comienzo en el estadio siguiente. Lo madurado en el antemundo se vuelve ahora principio.

Por ejemplo, en la vitalidad del Dios aprehendido según el politeísmo de Grecia se reunían el Destino divino y la Libertad divina, siendo ésta el No originario que trabaja sobre el Sí solemnemente apacible de aquél. Pues bien, la inversión hace que el No originario surja como Sí, y eso significa, más concretamente, que el albedrío divino pierda su teogónico aspecto de acto singular de capricho incondicionado, para pasar a ascender ahora como tranquila propiedad de Dios, como esencia del Dios creador: el poder de Dios, como su propiedad esencial en tanto que creador; lo cual excluye el capricho, precisamente en la medida en que tal propiedad no es sino el giro ascensional experimentado por la divina libertad.

La esencia del mundo metalógico era la especie, la ley, la necesidad que busca sus casos de aplicación, sus particulares. Aquí la inversión se opera de tal modo que en la creación se ofrece esta esencia en la forma de existencia (*Dasein*) del mundo, o sea, de ser momentáneo, que para mantenerse en el ser necesita constante renovación. Y las categorías con las que aprehender el mundo de la creación no han de ser sino las gramaticales, y, como ya anticipé someramente, ni siquiera están bien llamadas con el apelativo de categorías. Porque cuando se emprende el trabajo de codificar las nociones fundamentales de la gramática general, se echa de ver en seguida —Rosenzweig se detiene en esta especulación atrevida— que su ordenamiento les viene en realidad de fuera de la gramática misma: del papel que el lenguaje desempeña respecto de la realidad. Y que la forma, no genealógica, sino tabular, que admiten por fin tales pseudocategorías es ya un ordenar la lengua posterior al brote original de la lengua misma, con su propia legalidad.

En definitiva, es que las aparentes categorías gramaticales que intenta abordar el pensamiento de la creación han surgido simultáneamente con aquello que categorizan, identificadas con el mismo proceso real y efectivo que por su medio intentamos aprehender: la creación.

Pero, al menos, la gramática no está sometida al destino que los conceptos del entendimiento sufren siempre en su ensayo por clasificar la plenitud de los fenómenos del mundo existente: adoptan éstos, nada más formulados, la forma del pretérito, y dejan entender que la facticidad del existir del mundo es demasiado para sus alcances. Así, causa, como cosa originaria; ley, como lo establecido ya desde un comienzo, de una vez por todas...

En realidad, cabe describir a la vieja filosofía como el pensar que se abisma decididamente, hasta el final, en el pasado de la creación, y se propone no abandonarlo hasta captar en él la totalidad de la verdad. Con lo que, inmediatamente, suprime, sin apercibirse de ello, la noción misma de creación, toda ella comienzo y promesa, pero no final y, menos aún, pura hipótesis racional desde la que efectuar la deducción o engendramiento del mundo de la experiencia —deducción que significaría, desde el punto de vista del saber, la validación absoluta de la hipótesis según la cual se ha podido realizar—.

La culminación de la filosofía tiene, por lo mismo, que sustituir la confianza fundamental o paradisíaca en el lenguaje —por la palabra se creó, y no por el pensamiento— por un paraíso en que, aunque haya tenido que ser el hombre el sembrador, su obra se oculte en la inconciencia de sí misma. Y ése es el fundamento de la divinización del arte en el pensamiento estético del idealismo. Pa-

ra él, la verdadera parábola de la creación es la obra de arte: algo pronunciado o dicho, y no tanto el decir, el sacar originario a la luz, el revelar.

En otra dirección bien distinta, la historia ha conocido el sorprendente fenómeno de una apropiación de la revelación, la creación y la redención que ha ignorado su delicada relación recíproca, conseguida a todo lo largo de la vía que es el Día del Mundo. El Islam ha entendido estas nociones sin otro contexto que no fuera el paganismo, y no ha tenido oportunidad sino de interpretarlas desde el interior de la lógica de la vieja filosofía. Los elementos no han conocido su inversión ascensional al introducirse en el peculiar e híbrido género de pensamiento que practica el Islam. A esto es debida la índole tanto del activismo ético musulmán como de su relación intrínseca con las nociones, aparentemente tan alejadas de él, de *kismet* e *ishmá*.

¿Qué realidad presenta la Revelación cuando, en cambio, es vista en la perspectiva de la conjunción del Dios metafísico y el Hombre metaético, y significada proféticamente en la Creación?

Aquello capaz de urgir, desde el seno del Dios metafísico elemental, la relación con el Hombre metaético es, necesariamente, el aspecto que no ha sido contemplado cuando se ha tratado de la conjunción creacional entre los elementos Dios y Mundo metalógico. La Creación se ha entendido desde el No originario en la positividad de Dios. La Revelación debe ahora entenderse desde la inversión ascensional del Sí originario en esa misma positividad elemental de Dios.

El Dios Revelador se manifiesta poseedor de algo que difícilmente podría ser descrito con otros términos que éstos: el impulso de recorrer de punta a punta la infinitud abierta del divino poder creador, como con el propósito de reunirla en la unidad del hecho absoluto que es la vida histórica del mundo. Un impulso, precisamente, que permita pensar la Revelación como evolución creadora, como incremento, como un creciente de lo divino desde el pasado remotísimo hacia el futuro por venir. La inversión del Sí esencial del Dios elemental es, por eso, el Acontecimiento apropiador (*Ereignis*), y no un atributo de Dios.

Detengámonos a considerar que es aquí donde encontramos el centro de la figura de la Estrella. Rosenzweig trata de describir la vivencia del presente en el hombre que él es.

Tal vivencia es experiencia de Dios, pero no en el sentido de la divinidad mítica, no en el sentido de lo sagrado elemental, sino como acontecimiento de la temporalidad: como perpetua vigilia del tiempo que no se termina de cerrar, cansado de muerte, sobre sí mismo. Dios acontece como instante, y, mejor, como negación del

instante que ahora mismo constituía mi vivencia. Por debajo, no ya de la intemporalidad de la esencia, sino incluso de la perdurabilidad de las palabras, la claridad perfecta de la revelación del ser en el instante vivencial es, fundamentalmente, una negación, una innovación, un nacimiento que se despreocupa absolutamente —y así es como los niega— tanto de lo que acaba de suceder como de lo que puede pasar a partir de ahora.

Levinas ha tratado de interpretar como *obsesión* y *sustitución* este fenómeno primordial. Rosenzweig, su inspirador, lo describe como habiéndose invertido la calma esencia divina en amor amante, amor del amante, yo.

El ápice de la verdad de la Estrella es el esfuerzo por expresar el presente como decir directo del Yo; como decir instantáneo, absolutamente impaciente pero infinitamente eficaz, en el que se exterioriza sin ambages, sin ningún rodeo, sin ninguna preparación y sin ninguna premeditación, el comienzo de un diálogo. Presencia pura, lenguaje naciente, contacto absolutamente directo entre Yo y Tú, eterna novedad y juventud, terremoto que conmociona e inspira —hasta romper su soledad— al héroe trágico en que habíamos visto configurarse en nuestra historia pasada la figura del hombre metaético.

El «muy bien» que clausura la Creación es el sello de la muerte, la inmutabilidad del pasado, la perfección autosuficiente del poder de Dios. Pero ha habido un después de aquel «muy bien», y es justamente desde este después desde donde pensamos. El presente es entendido como la victoriosa lucha del amor contra la muerte, de la eternidad en figura de promesa contra la durísima objetividad del pasado que todo parece condicionarlo.

El hecho de que Rosenzweig acoja el presente como Revelación de Dios, y no como mero claro del bosque de la finitud —porque Rosenzweig mismo se cuida mucho de anotar que no puede acogerse al pensamiento de la Creación, en su plenitud de signo y milagro, sino aquel que ha sido alcanzado por la voz de la Revelación—, se debe a que descubre la presencia de la vivencia como mandamiento, como el primer mandamiento: «tú debes amar». Levinas ha sabido esclarecer cómo este descubrimiento impugna toda ontología, que siempre sería intromisión de un *neuter* e incluso de un *neutrum* entre el presente vivo y su experiencia viva. Rosenzweig no puede, él tampoco, ver dilación ninguna en el precepto que abre el diálogo que es cada presente. La Totalidad no está aquí a punto para intervenir de pantalla entre el presente vivo y su experiencia viva. Nietzsche estaba bien en lo cierto al iniciar su terrible combate personal contra el pasado omnicondicionador y omniexplicador, verdadero tercero en discordia entre, por así decirlo, el presente y el presente.

Falta ahora por considerar qué aspecto de la duplicidad del sí-mismo ateo y heroico es el que, al invertirse o convertirse emergiendo, entra en relación con el Yo amante. Aquellos aspectos eran *hybris* o desafío insolente (correlativo del mal radical tematizado en la filosofía kantiana de la religión) y *daimon* o carácter. En la conversión, la negatividad de la insolencia se torna permanencia tranquila, fidelidad, resistencia en el puesto del amado —o, como Rosenzweig prefiere decir, siguiendo la interpretación clásica del *Cantar de los Cantares*, *alma amada*—. El Tú invocado y sujeto al precepto responde, desde lo secreto de su ser elemental, permitiendo al amor su permanencia y su incremento. La inversión de la *hybris* es la conversión en todo oído, todo disposición a la escucha, puro *Gehorsam*, del hombre interpelado.

La confesión, el «aquí estoy» inicia no sólo la quiebra de la soledad primordial del sí-mismo, sino toda la duración del diálogo con el presente constantemente renovado en que verdaderamente consiste la vida en la perspectiva del nuevo pensamiento. Desnudez, vergüenza y culpa, manifestación de que al amor del Yo el Tú no puede nunca responder más que añadiendo a esa respuesta símbolos sacrificiales; y luego de la confesión de la fragilidad propia, la desaparición de la vergüenza, la confesión de la fe. Todos estos son otros tantos momentos esenciales del diálogo de la revelación, sólo desde el cual cobran sentido las exploraciones de la gramática y de la lógica y la matemática que han tenido, hasta este momento, únicamente que ver con las palabras fuera de su contexto fundamental —bien en proposiciones arrancadas de todo diálogo real, bien en fragmentos de todos los tipos distinguibles en el interior de esas proposiciones, bien incluso bajo la forma de sub-palabras o archi-palabras (como es el caso del Sí, el No y el Y)—.

Es sólo precisamente cuando el diálogo supera la confesión de la fe, cuando puede reconocerse desde el Amante la declaración «tú eres mía», que implica la evocación de la Creación e introduce plenamente al Hombre en el mundo, en la Vía o Ruta u Orbita entre la Creación y la Eternidad. A partir de ese momento, la fe adquiere su certeza peculiar, porque ha aprendido a ver en el mundo de las cosas, y justamente en la facticidad inexorable del acontecer histórico, el mismo fundamento objetivo de su fe.

Desde ahora, la gramática preludia su apertura a la Liturgia de la Eternidad. Porque el hombre en el estado de la certeza característica de la fe es ya el hombre que puede orar, o, más enteramente expresado, que debe orar, dado que el fundamento objetivo de tal fe no es aún el mundo entero, sino sólo un pedazo: el que media entre el Pasado más remoto y el Ahora. La oración tiene por objeto el futuro eterno, el adviento eterno del Reino de Dios. Pero ya se ha

dicho que carece de base y de posibilidad fuera de la escucha incondicional del precepto. Ahora se ve que la duración como tal (y, en primer lugar, la del amor) pende de que se sepa oír correctamente el mandamiento como diciendo: «de la manera en que él te ama, ama tú a tu vez».

Sin embargo, esta apertura del presente hacia el futuro no coincide ya con la mera Revelación. La línea que la expresa ya no une el vértice Dios con el vértice Hombre, sino que supone la ruptura del diálogo absorto entre el Amante y la Amada, y verdaderamente une los dos vértices Hombre y Mundo. Del héroe trágico vimos emerger al místico, y de éste es preciso ver ahora brotar al santo. Su oficio propio ya no es la mera respuesta (*Ant-wort*), sino la palabra (*Wort*); ya no es sólo la espera o la guardia del puesto asignado a sólo él mediante la pronunciación de su nombre propio (*Warten*), sino la marcha (*Wandeln*) que intentará, revelándolo todo, transformarlo todo.

Cuando la hora del mundo señala el atardecer, hace su aparición el amor al prójimo o la acción del amor, que recibe siempre nuevas fuerzas de su misma desilusión perenne, y no, al modo islámico, de la legalidad invariable, jurídicamente establecida de una vez para todas las circunstancias. Realmente, el santo, en este sentido, es, con toda exactitud, el hombre capaz de hacer su propia biografía, de convertir su vida en un drama y razonar con la razón histórico-narrativa de la fe. El santo no repite jamás un patrón definitivamente establecido de conducta, sino que le es esencial su personalísima leyenda.

Ante la acción del amor, el mundo es hoy todavía fenómeno de su futura esencia, respecto de la cual esta acción es relato profético. Por cierto que el reconocimiento de la fenomenicidad fundamental del presente del mundo ha supuesto su previo radical desencantamiento, tal y como la ciencia moderna lo ha cumplido sobre el material del cosmos plástico de la astronomía antigua. La re-esencialización del mundo está concebida por la teología como la narración completa del día del mundo, en la espera de que todas las cosas sean al fin nombradas por sus nombres, cuando la comunidad humana se haya constituido verdaderamente en comunidad de orantes, o sea, de hombres que hablan un mismo lenguaje de inmemoriales raíces.

Sería un retroceso al viejo estadio filosófico imaginar que estas descripciones tratan de pensar un progreso histórico-dialéctico. El mundo crece entrelazado con que el hombre actúe en él y lo revele. Pero este salmo de las criaturas que aún no logra pasar del tener que orar al orar efectivo y está en el límite entre gramática y liturgia, pierde toda su base de sustentación si se olvida que no estamos

suponiendo la infinitud del tiempo, ni la repercusión al infinito de la acción del amor; sino que, en realidad, la prescripción de las *mitsvot* refiere sobre todo al más próximo y es, de hecho, descubrimiento auténtico del *tercero*, por cuya virtud el amor no se encierra en el egoísmo del mero gozo mutuo de los dos amantes. Rosenzweig llama «oración» fundamentalmente a la entrada en relación con lo lejano y el lejano, saltando, por lo pronto en perspectiva, más allá del próximo absolutamente próximo.

Mientras la acción del amor, o Redención, propiamente es tal, el Reino de Dios está siempre por venir, y justamente en ello, como ya se dijo, consiste su eternidad. El paso del tiempo, la multiplicación de presentes y de obras del amor no aporta nada esencial que remedie la precariedad de la comunicación. Precisamente por esto todo instante está ya maduro para ser el último, y esto lo hace eterno.

Si, en cambio, pensamos en términos de esperanza meramente intrahistórica y, además, en el horizonte de un tiempo infinito, las consecuencias serán, simultáneamente, la paralización de la acción del amor —siempre, a fin de cuentas, aplazable, o quizá siempre tan inexorable como en el antiguo ἀεργὸς λόγος— y, sobre todo, la imposibilidad de acceder verdaderamente al prójimo.

En el panorama del nuevo pensamiento, en cambio, como lo máximamente lejano es lo eterno —en el sentido que queda expuesto—, lo máximamente cercano es absolutamente de veras su representante, y ello lo hace directamente accesible.

La expresión en las categorías de la gramática de la hora de la Redención es la correlación Nosotros – Vosotros. En el Vosotros se pronuncia el juicio, como anticipando el santo, necesariamente, el juicio de Dios —y, por tener que hacerlo, sometiéndosele él mismo—. El Nosotros no es ya pronunciable sin el gesto que de alguna manera marque los límites de la comunidad que establece tal palabra. Con él se toca el límite del gesto litúrgico, signo de la comunidad eterna. Respecto de ella pronunciará Dios el Ellos en el que, en su eternidad, en la Totalidad futura, a la vez que se fundirá todo nombre propio, se apagará también el fuego de todos los infiernos. En la medianoche del mundo comienza la aurora del día de Dios.

6. *Bibliografía esencial*

En el cincuentenario de la muerte de Rosenzweig comenzó la publicación de sus *Escritos reunidos*, con el título general *Der Mensch und sein Werk*, en la casa Nijhoff, de La Haya. Los *Escritos* están divididos en cuatro grandes secciones: la primera (dos tomos) se dedica a *Cartas y diarios*; la segunda es *La Estrella de la Redención*; la tercera (otros dos tomos), *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*; la cuarta lleva el título de *Sprachdenken im Übersetzen*. En el primero de sus volúmenes se recoge las traducciones de Haleví; en el segundo, los trabajos, en colaboración con Buber, para la nueva versión de la Biblia. El conjunto termina con los índices y la bibliografía.

Fuera de la edición de La Haya sólo se encuentra el *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, que publicó Nahum N. Glatzer, uno de los mejores conocedores de la obra de Rosenzweig, en 1964, en la casa Melzer de Düsseldorf (desde 1992 el libro está en el Jüdischer Verlag de Frankfurt del Main).

En castellano disponemos de algunas traducciones. La primera en el tiempo es de 1989 (Madrid, Visor) y estuvo a cargo de Isidoro Reguera y Francisco Jarauta. Lleva el título *El Nuevo Pensamiento*, y contiene, junto a ese texto, también la traducción de la carta considerada célula original de *La Estrella*. (Además el volumen trae el ensayo de R. Wiehl titulado «La experiencia en el nuevo pensamiento de F. Rosenzweig».)

En 1994 fue espléndidamente traducido el *Büchlein* en Caparrós, Madrid, por Alejandro del Río. El título de esta versión es: *El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo.*

Está además en prensa la traducción que he preparado del largo ensayo introductorio para los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen.

En el ámbito lingüístico español, además de los traductores y editores ya mencionados (véase, por ejemplo, mi contribución sobre «La filosofía judía de la religión en el siglo XX», en M. Fraijó, dir., *Filosofía de la religión* —Madrid, Trotta, 1994, pp. 701-729—), sólo se ha ocupado con la obra de Rosenzweig Manuel Reyes Mate, especialmente en su reciente *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados* (Barcelona, Anthropos, 1997). (Tenemos en castellano, también, el ensayo de R. Wiehl sobre «El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX»: en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, eds., *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión* I —Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 221-240—.)

Para favorecer el interés por Rosenzweig, creciente en todas partes en las últimas décadas, seguramente nadie ha hecho más que Emmanuel Levinas, al señalar, en el prefacio de *Totalidad e Infinito* (1961) que la presencia de *La Estrella* en su propio texto era tal que no valía la pena citar constantemente sus huellas. En *Hors sujet* (1987; habrá traducción castellana a fines de 1997, en Caparrós,

Madrid), además, hay toda una sección del breve libro dedicada a evocar a Rosenzweig. (Véanse también las pp. 235-260 de la edición de 1976 de *Difícil libertad*, en las que Levinas inserta una «biografía espiritual de Franz Rosenzweig», primitivamente publicada en 1963.)

En Francia, la aparición simultánea de la traducción de *La Estrella* y del comentario de Stéphane Mosès, en 1982, ha supuesto el segundo gran paso en el conocimiento de Rosenzweig. El importante texto de Mosès se titula *Système et Révélation* (París, Seuil).

En los estudios judíos en Estados Unidos, sobre todo gracias al trabajo de Glatzer, que ya tradujo *La Estrella* en 1972, la presencia de Rosenzweig ha sido grande y más temprana (lo que tiene que ver, desde luego, con la profusión de puestos universitarios dedicados allí a la filosofía judía). Al mismo Glatzer se debe *Franz Rosenzweig. His Life and Thought* (Nueva York, 1953). Julius Guttmann, en la edición ampliada, tras la guerra, ya emigrado a América, de su *Filosofías del judaísmo* (Filadelfia, 1964), introduce una breve monografía sobre Rosenzweig. El otro famoso historiador del pensamiento judío, Jacob Agus, también toma en cuenta a Rosenzweig en sus *Modern Philosophies of Judaism* (Nueva York, 1941). Pero quizá fue más significativo el trabajo con que en 1942 contribuyó otro judío emigrado, Karl Löwith, al tercer volumen de la *Philosophy and Phenomenological Research*: «Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or Temporality and Eternity» (1942). Finalmente, debe destacarse la publicación de las cartas entre Rosenzweig y él, sobre la cuestión de la conversión y las relaciones entre judaísmo y cristianismo, que llevó a cabo Eugen Rosenstock-Huessy en Nueva York, en 1969. El libro se titula *Judaism despite Christianity*.

Como es natural, la primerísima bibliografía sobre la obra de Rosenzweig se había ya producido en Alemania y en Palestina, antes de 1939. En Jerusalén escribió en hebreo sobre el pensador desaparecido el célebre Samuel Hugo Bergman. En Alemania, Leo Baeck, Gershon Scholem y Martin Buber. Hay, sobre todo, la necrológica de éste último, en el número 36 de los *Kant-Studien* (1931). (También Friedrich Meinecke publicó una necrología de su antiguo discípulo en la *Historische Zeitschrift*, 1930. Y Hermann Mayer, en Berlín, 1930, recopiló todo un libro de testimonios personales en memoria del desaparecido: *Franz Rosenzweig. Ein Buch des Gedenkens*.) En cuanto a las reacciones inmediatas de *La Estrella* en su propio país, apenas hay la nota de Otto Gründler en el volumen 19 de *Hochland* (1922). Y, sin embargo, es imposible pensar que el libro no fuera conocido por Martin Heidegger, que jamás menciona al pensador judío. En 1933, Else Freund publicó la primera monografía completa: *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs* (Leipzig y Berlín).

Entre la bibliografía más reciente, el primer gran estudio de la obra de Rosenzweig es, seguramente, el de Bernhard Casper, el teólogo de Friburgo, del círculo de Welte, en seguida colaborador de la edición de Nijhoff: *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers* (1967). (Michael Theunissen, en su gran libro sobre *El otro* —Berlín, 1964—, no había olvidado a Rosenzweig, a quien de hecho trata allí como «el más especulativo de los pensadores dialógicos»). Otro estudio importante es el de Emil L. Fackenheim, en muchas páginas de su *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought* (Nueva York, 1982).

Las dos recopilaciones de ensayos más amplias y más importantes de que disponemos sobre la vida y la obra de Rosenzweig son, por una parte, el *Cahier de la Nuit Surveillée* de 1982 —el primero de tan interesante serie— y, por otra, las actas del congreso que Cassel dedicó al centenario del nacimiento del filósofo. Las publicó W. Schmied-Kowarzik, con el título global (son dos volúmenes extensos): *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)* (Friburgo y Múnich, 1988).

Este mismo profesor de la *Gesamthochschule* de Kassel es el autor de una de las más accesibles monografías recientes, publicada también por la casa Alber, en 1991: *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*.

Ese mismo carácter —más marcado aún, en este caso— de accesibilidad a lo difícil poseen las páginas dedicadas por Catherine Chalier a Rosenzweig en *Pensées de l'éternité. Spinoza, Rosenzweig* (París, 1993).

Tiene interés, desde el punto de vista de la historia cultural, otra serie de estudios, entre los que destacaré la recopilación de Raimund Sesterhenn (Múnich y Zúrich, 1987) *Das Freie Jüdische Lehrhaus. Eine andere Frankfurter Schule*. En ella se recogen las conferencias pronunciadas con ocasión de un encuentro científico conmemorativo de la efímera existencia de la espléndida institución educativa creada por Rosenzweig (y que no le sobrevivió, a pesar de un intento de reanimación efectuado por Buber ya, por desgracia, en 1933). En otro orden de cosas, véase también Hans Liebeschütz, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich* (Tubinga, 1970).

Con el objeto de facilitar posibles investigaciones españolas futuras, mencionaré aún otros libros y algunos artículos que habría que tener en cuenta en ellas: Arthur A. Cohen, *The Natural and the*

Supernatural Jew (Nueva York, 1962); Richard A. Cohen, «Rosenzweig versus Nietzsche»: *Nietsche-Studien* 19, 1990, 346-366; R. Gibbs, «The Limits of Tought: Rosenzweig, Schelling and Cohen»: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, 1989, 618-640; H.-J. Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrende Philosophie» und Hegels «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins»* (Düsseldorf, 1984); G. Greenberg, «Franz Rosenzweigs zwiespältige Gottessicht»: *Judaica* 34/1 y 34/2, 1978, 27-34 y 76-89; D. Hauck, *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Levinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig* (Essen, 1990); H. Heckelei, *Erfahrung und Denken. Franz Rosenzweig theologisch-philosophischer Entwurf eines «Neuen Denkens»* (Bad Honnef, 1980); H. J. Heering, *Franz Rosenzweig. Joods Denker in de twintigste eeuw* (La Haya, 1974); C. Hufnagel, *Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs* (Friburgo y Múnich, 1994); R. Mayer, *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung* (Múnich, 1973); A. Neher, *L'existence juive. Solitude et affrontements* (París, 1962); R. Schaeffler, B. Casper, S. Talmon, Y. Amir, *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs* (Essen, 1979); J. Tewes, *Zur Existenzbegriff Franz Rosenzweigs* (Meisenheim, 1970); A. Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs* (Stuttgart, 1987).

No puedo terminar sin dar las gracias a los muchos amigos que han hecho posible que mi trabajo llegara, al menos, al final provisional que supone su publicación. Sobre todo, Catherine Chalier y Patricio Peñalver han leído con una atención que esas páginas no merecían las secciones de este ensayo que tratan directamente sobre los problemas filosóficos planteados por *La Estrella*. Por otra parte, sin el trabajo común del seminario del Instituto de Filosofía del CSIC dedicado al *Judaísmo: tradición oculta de Europa*, me habrían faltado muchos estímulos necesarios. Y de tiempo, desde luego, habría carecido casi por completo sin la estancia en el CSIC durante el curso 96/97, que ha interrumpido mis otras actividades docentes. El personal de la biblioteca del Instituto ha facilitado extraordinariamente mi trabajo. Andrés Simón y Manuel Abella han conseguido libros importantes. El Centro de Estudios Judeocristianos de Madrid, y en especial la hermana Ionel Mihalovici, su directora, tienen también mucho que ver con el sostenimiento del interés que esta labor ha requerido. Fue en el círculo de las reuniones internacionales del Centro donde el entusiasmo contagioso de Shalom Rosenberg me dio a conocer la Figura de la Estrella, hace mu-

chos años, en Jerusalén. Por otra parte, el seminario del verano de 1992 del International Center for University Teaching of Jewish Civilization, también en Jerusalén, al que pude asistir gracias a su convenio con el Rectorado de la Universidad Complutense, me puso en contacto con muchos estudiosos de Europa, América e Israel, e impulsó la decisión de traducir el *opus magnum* de Rosenzweig. Por fin, Germán González y Jesús Pulido, de la editorial Sígueme, han respaldado con máximo interés la empresa y han cuidado espléndidamente el resultado tangible de ella.

Madrid, 1 de octubre de 1997

PRIMERA PARTE

LOS ELEMENTOS
O
EL PERPETUO ANTEMUNDO



INTRODUCCION
Sobre la posibilidad de conocer el Todo

in philosophos!

De la muerte

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo el pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo, pero la libre alma sale revoloteando. De que la angustia de la muerte ignore tal división en cuerpo y alma; de que brame yo, yo, yo, y no quiera saber nada de que la angustia se desvíe a descargar sobre un mero «cuerpo», ¿qué se le da a la filosofía? Por más que el hombre se defienda de los tiros al corazón de la muerte ciegamente inexorable escondiéndose como un gusano en los repliegues de la tierra desnuda y allí perciba a la fuerza y sin remedio lo que de otro modo nunca percibe: que su Yo, de morir, sólo sería un Ello, y grite él entonces su yo, con todos los gritos que aún contiene su garganta, a la cara de lo Inexorable que le amenaza con ese exterminio inconcebible, en semejante trance sonríe la filosofía su vacía sonrisa y con el índice señala a la criatura —cuyos miembros entrechocan de angustia por el más acá— hacia un más allá del que ella nada quiere oír. Pues el hombre no quiere escapar de no sé qué cadenas: quiere quedarse, permanecer; quiere vivir. La filosofía, que le hace el elogio de la muerte como protegida suya y ocasión espléndida para huir de las estrecheces de la vida, sólo le parece al hombre que se burla de él.

Pues demasiado bien siente que está condenado a la muerte, pero no al suicidio; cuando la única recomendación que verdaderamente podría hacer aquella exhortación de la filosofía sería la del suicidio, y no la de la muerte que es fatal para todos. El suicidio no es la muerte natural, sino la muerte absolutamente antinatural. La atroz facultad de suicidarse distingue al hombre de todos los seres que conocemos y de todos los que no conocemos. Es justamente la marca de que se sale de cuanto es natural. Y es preciso que, una vez en su vida, el hombre salga. Debe un día tomar en su mano, lleno de recogimiento, la preciosa redoma*. Ha de haberse sentido una vez en su temible pobreza, soledad y desapego del mundo entero, y ha de haber sostenido toda una noche la mirada de la nada. Mas la Tierra lo reclama de nuevo. No debe apurar en esa noche el oscuro zumo. Le está destinada otra salida del paso estrecho de la nada, que no es precipitarse en las fauces del abismo. El hombre no debe arrojar de sí la angustia de lo terrenal: en el miedo a la muerte debe permanecer.

Debe permanecer. Luego no debe sino lo que ya quiere: permanecer. La angustia de lo terrenal sólo le ha de ser quitada con lo terrenal mismo. Pero mientras viva sobre la Tierra debe permanecer en la angustia de lo terrenal. Y la filosofía le engaña a propósito de este *debe* trenzando en torno a lo terrenal el humo azul del pensamiento del Todo. Pues, ciertamente, un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría. Sólo lo aislado puede morir, y todo lo mortal está solo. Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se del Algo y des-crearlo, es la razón de que la filosofía haya de ser idealista. Pues el *idealismo*, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo. Una vez todo encerrado en el capullo de esta niebla, la muerte quedaría, ciertamente, tragada, si bien no en la victoria eterna**, sí, en cambio, en la noche una y universal de la nada. Y ésta es la última conclusión de tal sabiduría: que la muerte es nada. Pero no se trata, en verdad, de una última conclusión, sino de un primer principio, y la muerte verdaderamente no es lo que parece, no es nada, sino Algo inexorable e insuprimible. Su dura llamada sigue resonando imperturbable desde el interior de la niebla con la que la filosofía la ha rodeado. Pretende haberla sumido en la noche de la nada, pero no ha podido romperle su venenoso aguijón,

* Rosenzweig está aquí citando los versos 690s de la primera parte del *Fausto*. El coro de los ángeles en la mañana de la Pascua detiene a Fausto, en el último momento, de beber el contenido de la redoma.

** Cf. 1 Cor 15, 45c e Is 25, 8.

y la angustia del hombre que tiembla ante la picadura de este aguijón desmiente siempre acerbamente la mentira piadosa, compasiva, de la filosofía.

La filosofía del Todo

Mas al negar la filosofía el supuesto oscuro de toda vida no queriendo tener por algo la muerte, sino haciéndola nada, se provoca a sí misma la ilusión de la carencia de supuestos. Pues ahora el conocimiento del Todo tiene como supuesto suyo... nada. Antes del conocimiento único y universal del Todo sólo hay la nada una y universal. Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir —y que partir con conciencia— de que la nada de la muerte es algo, de que cada nueva nada de muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con la palabra ni con el silencio. Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de la angustia de muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad. La nada no es nada: es algo. En el fondo oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, hay mil muertes; en vez de la nada única —que realmente sería nada—, mil nadas, que, justamente porque son múltiples, son algo. La pluralidad de la nada que presupone la filosofía, la realidad de la muerte que no admite ser desterrada del mundo y se anuncia en el grito —imposible de acallar— de sus víctimas, convierten en mentira incluso antes de que sea pensado al pensamiento fundamental de la filosofía: al pensamiento del conocimiento uno y universal del Todo. El secreto dos veces y media milenario de la filosofía, divulgado por Schopenhauer ante el ataúd de ella, a saber: que la muerte había sido su musageta, pierde su poder sobre nosotros. No queremos una filosofía que vaya en el cortejo de la muerte y con el acorde de su danza (Uno y Todo, Uno y Todo) nos haga olvidar el dominio perdurable de la muerte. No queremos engaño alguno. Si la muerte es Algo, en adelante ninguna filosofía ha de hacernos apartar de ello la vista, afirmando que presupone Nada. Pero miremos de más cerca esta afirmación.

¿Acaso la filosofía, con ese su *único* presupuesto de que no presupone nada, no estaba ya llenísima de presupuestos; no era, incluso, ella misma ya por entero presupuesto? El pensamiento ha estado siempre subiendo el repecho de la misma pregunta: ¿qué es el mundo? Todo el resto de lo cuestionable se ha puesto siempre en

conexión con esa pregunta, y siempre se ha buscado al final en el pensamiento la respuesta a la pregunta. Es como si este supuesto enorme del Todo pensable hubiera oscurecido con su sombra todo el círculo de las restantes cuestiones posibles. Materialismo e idealismo —ambos, no sólo el primero, «tan viejos como la filosofía»— participan igualmente del supuesto. Cuanto elevaba la pretensión de ser independiente de él, era o silenciado o pasado por alto. Fue silenciada la voz que afirmaba poseer en una revelación la fuente del saber divino, que mana allende el pensar. El trabajo filosófico de siglos se ha dedicado a la disputa entre el saber y el creer, y llega a su meta en el momento en que el saber del Todo llega en sí mismo a término. Pues ciertamente hay que hablar de término cuando este saber ya no abarca sólo exhaustivamente a su objeto —el Todo—, sino que también, al menos según él pretende, se abarca a sí mismo exhaustivamente —en el modo de exhaustividad que le es peculiar—. Lo que ha sucedido cuando Hegel ha acogido dentro del sistema la historia de la filosofía. Parece que el pensar no puede ir más allá de ponerse patentemente a sí mismo —en cuanto el hecho más íntimo que le es conocido— como una parte —naturalmente, la que lo cierra— del edificio del sistema. Y justo en este instante en que la filosofía agota sus últimas posibilidades formales y alcanza la frontera que su propia naturaleza establece, parece, como ya he hecho notar, que también queda resuelta la gran cuestión de la relación entre saber y creer, que el curso de la historia universal había impuesto a la filosofía.

Hegel

Ya más de una vez había parecido también antes que se había sellado la paz entre las dos potencias enemigas o sobre la base de separar limpiamente las reclamaciones de ambas, o bien porque la filosofía pretendía poseer en su arsenal las llaves ante las que se abren los secretos de la Revelación. En los dos casos, pues, la filosofía dejaba vigente la verdad de la Revelación: en el primero, a título de verdad que a ella le era inaccesible; en el segundo, como verdad que ella ratificaba. Pero estas soluciones nunca satisficieron mucho tiempo. Contra la una siempre se ha alzado muy pronto el orgullo de la filosofía, que no podía soportar reconocer cerrada una puerta; contra la otra, en cambio, había de estar la avidez de la fe, a la que no podía bastarle que la filosofía la reconociera de soslayo como una verdad entre las demás verdades. Pero lo que ahora prometía traer la filosofía hegeliana era algo completamente distinto. Ni separación, ni mera concordia: lo que se sostenía era que

había la más íntima conexión. El mundo que está al alcance del saber lo está por la misma ley del pensar que reaparece en la cima del sistema como suprema ley del ser. Y esta ley una del pensar y del ser fue primero mundialmente proclamada en la Revelación; así que, en cierto modo, la filosofía únicamente es quien viene a cumplir lo prometido en la Revelación. Y cumple este oficio no sólo esporádicamente, ni sólo, por ejemplo, en el apogeo de su carrera, sino en todo momento. Por decirlo así, cada vez que respira está la filosofía, sin proponérselo, ratificando la verdad que la Revelación había afirmado. Parece que así se zanja el viejo conflicto y quedan reconciliados el cielo y la tierra.

Kierkegaard

Y, sin embargo, sólo eran ilusiones tanto la solución de la cuestión de la fe como el autoacabamiento del saber. Apariencias, por otra parte, muy aparentes. Pues si es válido aquel primer supuesto y todo el saber se refiere al Todo —está encerrado en él, pero, al mismo tiempo, es en él todopoderoso—, entonces la apariencia en cuestión sería más que apariencia: sería la verdad. Quien quisiera contradecirla tenía que sentir bajo sus plantas un punto de Arquímedes exterior al Todo conocible. Desde un tal punto arquimédico impugnó Kierkegaard —y no estuvo solo— la incorporación hegeliana de la Revelación en el Todo. Y el punto fue la conciencia de Søren Kierkegaard —o la conciencia signada con cualesquiera otros nombre y apellido— de la propia culpa y la propia redención: una conciencia que no necesitaba diluirse en el cosmos y que no era susceptible de hacerlo. No lo era, pues aun cuando todo lo que hubiera en ella fuera traducible en términos de universal, restaría el hecho de estar dotada de nombre y apellido, restaría lo propio en el estrictísimo sentido de esta palabra; y, como afirmaban los sujetos de tales experiencias, de lo que se trataba era precisamente de eso propio.

Filosofía nueva

De todos modos, la situación era que una tesis se alzaba frente a la otra. Se imputaba a la filosofía una incapacidad, una insuficiencia, mejor dicho, que ella no podía admitir porque no podía reconocerla. Porque en el caso de que verdaderamente hubiera aquí un objeto de allende la filosofía, ésta justamente se había cegado a sí misma por lo que hacía a todo allende al adoptar la figura final que había recibido por obra de Hegel. La objeción impugnaba sus

derechos sobre un territorio cuya existencia tenía ella que negar: no era un ataque contra el territorio propio de la filosofía. Tal cosa tenía que tener lugar de otro modo. Y aconteció en la era filosófica que empieza con Schopenhauer, pasa por Nietzsche y aún no ha llegado a su fin.

Schopenhauer

Schopenhauer ha sido el primero de los grandes pensadores que no ha preguntado por la esencia, sino por el valor del mundo. Una cuestión no científica en el más alto grado, si realmente se la entendía en el sentido de que había que preguntarse no por el valor objetivo del mundo —su valor para «algo», su «sentido» o «finalidad»—, lo cual no sería sino dar una expresión distinta a la pregunta por la esencia; sino como la cuestión del valor del mundo para el hombre, y quizá nada más que para el hombre Arthur Schopenhauer. Pero precisamente era así como estaba formulada. Eso sí, conscientemente sólo se preguntaba por el valor para el hombre, e incluso a esta cuestión se le quebró sus dientes venenosos al hallarle al final respuesta, otra vez, en un sistema del mundo. Sistema es cosa que ya por sí sola significa validez universal e independiente. De modo que la pregunta del hombre presistemático fue respondida por el Santo de la última parte, producido por el sistema. Y, con todo, ya fue esto algo inaudito en filosofía: que un tipo de hombre, y no un concepto, cerrara el arco del sistema, y que realmente lo cerrara, a modo de clave suya, y no que lo completara a título de pieza ética de adorno o de apéndice. Y, sobre todo, su inmenso efecto sólo es explicable por el hecho de que se dejó sentir algo que realmente era así: que allí había en el comienzo del sistema un hombre, un hombre que ya no filosofaba en el contexto de la historia de la filosofía y como delegado por ella y heredero del actual estado de su problemática, sino que «se había propuesto cavilar sobre la vida», porque ésta —la vida— «es un asunto de cuidado». Estas orgullosas palabras del joven que conversa con Goethe —es ya típico de él que diga «vida», y no «mundo»—, se completan en la carta con la que ofreció al editor la obra ya terminada. Dice en ella que el contenido de la filosofía es el pensamiento mediante el que un espíritu individual reacciona a la impresión que el mundo hace sobre él. «Un espíritu individual»: justamente, el hombre Arthur Schopenhauer se situaba aquí en el lugar que, según las concepciones vigentes sobre la filosofía, habría tenido que ocupar el problema. El hombre, la «vida» se habían vuelto el problema, y como se «había propuesto» resolverlo filosóficamente, tenía que

cuestionarse el valor del mundo para el hombre. Un interrogante no científico en el más alto grado, como ya se ha concedido; pero tanto más humano. Hasta entonces el interés filosófico entero se había movido en torno al Todo objeto del saber. Al propio hombre sólo le había sido lícito llegar a objeto de la filosofía en su relación con este Todo. Ahora frente a ese mundo conocible se alzaba independiente otra cosa: el hombre vivo; frente al Todo, uno que se burla de cualquier totalidad y universalidad: el «único y su propiedad». Esta novedad quedó luego inextirpablemente hincada en el lecho del curso del espíritu consciente, no en el libro de ese título* —que, en definitiva, no era más que un libro—, sino en la tragedia de la vida de Nietzsche.

Nietzsche

Sólo en ella, en efecto, hubo algo nuevo. Los poetas habían tratado siempre de la vida y de sus propias almas. Pero no los filósofos. Y los santos habían ya siempre vivido la vida y la vida del alma propia. Pero no los filósofos. Aquí, en cambio, surgió uno que sabía de su vida y de su alma como un poeta y obedecía a su voz como un santo y, sin embargo, era filósofo. Hoy casi viene a ser lo mismo que decía su filosofía. ¿Dónde han quedado lo dionisíaco y el superhombre, la bestia rubia, el eterno retorno? Pero él mismo, que se transformaba en las transformaciones de sus imágenes y sus ideas; él, cuya alma no se arredraba ante ninguna altura, sino que ascendió tras el espíritu —ese alpinista temerario— hasta la cima escarpada de la locura, que no conoce más allá; es él mismo aquel ante el que en adelante ninguno de los que tengan que filosofar puede pasar de largo. La imagen temible y exigente del seguimiento incondicionado del espíritu por parte del alma ya no podrá borrarse. El alma, en los grandes pensadores del pasado, había podido hacer de nodriza y, a lo sumo, de institutriz del espíritu; pero un día el pupilo se vio adulto y marchó por sus propios caminos y gozó la libertad y panoramas ilimitados; sólo podía acordarse con aversión y horror de las cuatro estrechas paredes entre las que había crecido. El espíritu se complacía, pues, justamente en su liberación del letargo del alma en que pasa sus días el antiespíritu; la filosofía era para el filósofo las frescas alturas en las que escapar de los miasmas de los llanos. En Nietzsche mismo no se daba esa separación entre cima y llanura. El anduvo su camino absolutamente en uno hasta el final, alma y espíritu, hombre y pensador.

* Se refiere, claro está, a la famosa obra de Max Stirner.

El hombre

Así fue cómo el hombre —no: no el hombre, sino un hombre, un determinadísimo hombre— llegó a ser una fuerza con autoridad sobre la —no: sobre su— filosofía. El filósofo dejó de ser *quantité négligeable* para su filosofía. Empezó a despreciarse la compensación que la filosofía prometía dar, en forma de espíritu, al que le vendiera su alma. El hombre —no el transformado en cosa espiritual, sino el que tiene su alma y para quien su espíritu sólo es hálito solidificado de su alma viva—, ese hombre como filósofo se había adueñado de la filosofía. Esta tenía que reconocerlo: que reconocerlo como algo que ella no podía comprender pero que tampoco podía negar, ya que dominaba sobre ella. El hombre en la absoluta singularidad de su ser propio, en su ser que fijan el nombre y el apellido, salió del mundo que se sabía mundo pensable, salió del Todo de la filosofía.

Lo metaético

La filosofía había creído asir al hombre —e incluso al hombre como *personalidad*— en la ética. Pero se trataba de un empeño imposible; pues al cogerlo tenía que deshacérsele entre los dedos. Por mucho que se propusiera por principio concederle al acto un puesto señero frente a todo ser, en la práctica, sin embargo, volvía necesariamente la ética a enredar al acto en el círculo del Todo concebible. Al final, toda ética desembocaba en teoría de la comunidad considerada como un pedazo de ser. Evidentemente, limitarse a señalar la peculiaridad de la acción respecto del ser era algo que no prevenía suficientemente contra tal desenlace. Habría habido que dar otro paso atrás y anclar la acción en la base óntica del *carácter*, separado, a pesar de todo, del ser. Sólo así se la habría podido asegurar como constituyendo un mundo propio frente al mundo. Pero, dejando a un lado a Kant, el único, tal cosa no ocurrió nunca, y en Kant mismo, gracias a la formulación de la ley moral como acto universalmente válido, de nuevo triunfó el concepto del Todo sobre el Uno del hombre. Y de este modo, con cierta consecuencia histórica, el «milagro en el mundo fenoménico» (así designaba Kant, genialmente, al concepto de libertad) se hundió de nuevo, en los neokantianos, en el milagro del mundo fenoménico. El propio Kant es el padrino del concepto hegeliano de historia universal, y no sólo por lo que hace a sus ensayos referentes a la filosofía del estado y de la historia, sino ya en lo que concierne a los conceptos éticos fundamentales. Es cierto que Schopenhauer introdujo en su teoría de la voluntad la doctrina kantiana del carácter inteligible, pero desvalorizó su valor en la dirección opuesta a la de los grandes idealistas. Al hacer de la voluntad la esencia del mundo, no disolvió la voluntad en el mundo, pero sí el mundo en la voluntad, y así aniquiló la distinción —viva, sin embargo, en él— entre el ser del hombre y el ser del mundo.

Luego la tierra nueva descubierta por Nietzsche para el pensamiento tenía que estar más allá del círculo que describía la ética. Cuando lo que se pretende no es destruir, por el ciego placer de la destrucción, el trabajo espiritual del pasado, sino, más bien, hacer valer en plenitud su rendimiento, es precisamente cuando tiene que reconocerse este estar más allá de la nueva cuestión respecto de todo lo hasta entonces comprendido y comprensible bajo el concepto de ética. Frente a la visión o concepción del mundo, se alza la de la vida. La ética es parte de la visión del mundo, y así queda siendo. La peculiar relación de la visión o concepción de la vida y la ética es únicamente la de una oposición especialmente íntima, justamente porque ambas parecen tocarse e incluso pretenden, cada una contra la otra, resolverse mutuamente sus cuestiones. Mostraremos en qué sentido realmente ocurre así. En cualquier caso, la oposición entre visión de la vida y visión del mundo se agudiza de tal manera en lo que se refiere a esta contraposición con la parte ética de la visión del mundo, que habría que llamar metaéticas a las preguntas de la visión de la vida.

El mundo

Esta entrada en escena de lo que, con mayor o menor claridad, se denomina vida personal, personalidad, individualidad —conceptos todos ellos lastrados por su empleo en la filosofía de la visión del mundo y que, por ello, no nos son a propósito de manera inmediata—, semejante salida de las cuestiones *metaéticas* fuera del dominio del saber sobre el mundo, es algo que no puede no dejar huella en éste. Al consolidarse fuera de la gran profusión de los hechos del mundo conocible —toda ella puesta bajo el yugo del espíritu— este hecho único y, diríamos, indigerible, sin duda que uno —el básico— de los conceptos del mundo queda destronado. El mundo reivindicaba ser el Todo. «Todo» es el sujeto de la primera frase pronunciada cuando él nació. Y ahora, contra esta totalidad que abarca el Todo como una unidad, se ha amotinado una unidad que ahí estaba encerrada, y ha porfiado hasta conseguir retirarse como singularidad, como vida singular del hombre individual. Así que el Todo no puede seguir afirmando que es todo. Ha perdido su carácter de único.

¿En qué estribaba, entonces, aquella totalidad? ¿Por qué no se entendía el mundo como pluralidad? ¿Por qué precisamente como totalidad? Es evidente que aquí se oculta un presupuesto; aquel que empezamos mencionando: el de la pensabilidad del mundo. Es la unidad del pensamiento la que aquí, en la afirmación de la totalidad del mundo, impone sus derechos a la pluralidad del saber. La unidad del *logos* funda la unidad del mundo como una totalidad. Y, a su vez, aquella unidad acredita su valor de verdad fundamentando esta totalidad. Por ello, una rebelión con buen éxito contra la totalidad del mundo significa al mismo tiempo negar la unidad del pensamiento. En aquella primera proposición filosófica, que «todo es agua», ya se encierra el presupuesto de la pensabilidad del mundo, aunque fue Parménides quien primero proclamó la identidad del ser y el pensar. No es, en efecto, algo de suyo evidente el que se pueda preguntar, con vistas a recibir una respuesta unívoca, «¿qué es todo?». No se puede preguntar «¿qué es mucho?». Para semejante pregunta sólo cabe esperar respuestas equívocas. En cambio, de antemano está asegurado un predicado unívoco para el sujeto «todo». Luego niega la unidad del pensamiento quien, como sucede aquí, rehúsa al ser la totalidad. El que hace eso arroja su guante a todo el ilustre gremio de los filósofos, desde Jonia hasta Jena.

Y nuestra época lo ha hecho. La *contingencia del mundo*, su estar-ahora-siendo-así, es algo que siempre se ha visto. Pero de lo que se trataba era precisamente de someter a dominio esta contingencia. Tal era, justamente, la misión más propia de la filosofía. Lo *casual* se volvía, al ser pensado, necesario. Sólo una vez que este afán del pensamiento alcanzó con el idealismo alemán su culminación acabada, brotó una dirección de sentido opuesto en Schopenhauer y en la filosofía última de Schelling. La *voluntad*, la *libertad*, lo *inconsciente* podían lo que la razón no había podido: dominar un mundo de acaso. De modo que pareció que volvían a la vida determinadas corrientes medievales que sostenían la *contingentia mundi* para asegurar el arbitrio carente de responsabilidad del Creador. Esta evocación histórica es precisamente lo que conduce hasta lo que hay de problemático en tal concepción. Y es que no se explica en ella lo que debía explicarse: cómo puede el mundo ser contingente aunque tenga que pensarse como necesario. Para formular la cosa masivamente, esta no-identidad del ser y el pensar tiene que surgir en el ser y en el pensar mismos, y no debe dirimirla un tercero que sobreviene como *deus ex machina*: la voluntad, que no es ni ser ni pensar. Y como el fundamento de la unidad de ser y pensar se busca en el pensar, había primero de descubrirse en el pensar el fundamento de la no-identidad.

La reflexión en la que esto ocurre recorre este camino: concedido que el pensamiento es la forma una y universal del ser, posee, sin embargo, él un contenido, un así-y-no-de-otro-modo, que por el hecho de que sea puramente pensado no deja en absoluto de ser así-y-no-de-otro-modo. Y es justamente esta *especificación* suya, este ramificarse, lo que le da la fuerza para identificarse con el ser, igualmente ramificado. La identidad del pensar y el ser supone, pues, una íntima no-identidad. El pensamiento, que en verdad se halla enteramente referido al ser, es al mismo tiempo en sí una multiplicidad porque está simultáneamente también referido a sí mismo. Así, el pensamiento, él mismo unidad de su propia interna pluralidad, funda además —no en tanto que él es unidad, sino en la medida en que es pluralidad— la unidad del ser. Con ello, la unidad del pensar, que concierne inmediatamente sólo al pensar, y no al ser, cae fuera del cosmos ser = pensar. Así, pues, este cosmos, en el que se hallan entreveradas dos pluralidades, tiene ahora su unidad enteramente allende sí mismo. El en sí no es unidad, sino pluralidad; no un todo omniabarcante, sino un uno abarcado o encerrado, que es en sí infinito, pero que no es clausurado o cerrado. Si se me permite decirlo así, es un todo excluyente. Esta relación que traban entre sí la unidad del pensar y la unidad de pensar y ser, podríamos compararla con una pared en la que cuelga un cuadro. En varios respectos es ilustrativa esta comparación. Considerémosla más de cerca.

Esa pared, que está por lo demás vacía, no representa mal lo que queda del pensar cuando se le resta su pluralidad referida al mundo. En absoluto una nada, mas sí algo completamente vacío: la unidad desnuda. No se podría colgar el cuadro si no hubiera pared; pero ésta no tiene nada que ver con el cuadro mismo. No pondría objeción alguna si junto a ese cuadro se colgaran otros más, o si en vez de él se colocara uno diferente. Si la pared estuviera pintada al fresco, de acuerdo con la concepción dominante de Parménides a Hegel, es decir, si la pared y el cuadro formaran una unidad, entonces la pared sería en sí unidad y el cuadro, en sí, pluralidad infinita, totalidad excluyente hacia fuera de ella; lo que significaría: no unidad, sino uno: *un* cuadro.

Aún no es el momento de discutir dónde se encuentra la unidad a la que se aferra en exclusiva el concepto antiguo de la lógica: esa unidad que no conoce ni reconoce nada fuera de ella. En todo caso, el mundo, justamente porque es el mundo «de Parménides a Hegel» —y en la medida en que lo es—, no tiene tal unidad dentro, sino fuera de sus muros. El pensar está nacionalizado en él; pe-

ro él mismo no es el todo, sino una patria. A su vez, el pensar ni quiere ni puede olvidar su superior origen —que conoce, aunque no puede probarlo determinada y minuciosamente—. En aras del mundo mismo no le está permitido olvidarlo; porque lo que en él rinde en favor del ser, se basa en la fuerza de aquel origen más noble. El mundo, respecto de lo propiamente lógico, de la unidad, es, pues, un más allá. El mundo no es alógico; al contrario, lo lógico es una parte esencial, y hasta propiamente, como veremos, su parte *esencial*. El mundo no es alógico, sino, para emplear la expresión que ha introducido Ehrenberg*, metalógico.

En la medida en que ello es posible e indispensable en estas indicaciones preliminares, vendrá a ser más claro lo que esto quiere decir si volvemos la vista, con ánimo de establecer una comparación, a lo que llamamos lo metaético a propósito del concepto del hombre. Metaético no significaba tampoco, en absoluto, a-ético. Ese término no pretendía expresar ausencia de *ethos,* sino únicamente lo inusual del lugar en el que se lo ordenaba, o sea, su posición pasiva, en vez de la habitual imperativa. La ley está entregada al hombre, y no el hombre a la ley. Esta tesis, que viene exigida por el nuevo concepto del hombre, choca contra el concepto de la ley tal como éste aparece en el dominio del mundo como pensar ético y orden ético; y por esta causa hay que denominar *metaético* a tal concepto del hombre. Pues bien, a propósito del nuevo concepto del mundo nos encontramos ahora con una relación afín a ésa. Tampoco aquí hay que llamar alógico al mundo. Al contrario, el puesto que corresponde al pensar en toda filosofía merecedora de tal nombre desde los jonios —*je méprise Locke*, replicó secamente Schelling a Madame de Stael cuando ella se puso a hablarle en inglés—, ese puesto, digo, se lo hemos de conservar nosotros sin reservas. Pero es que en el pensar mismo, en tanto en cuanto se refiere al mundo, se descubre un carácter que, de forma válida del mundo que él era, lo hace pasar a forma efectiva, óntica del mundo. Ese carácter es la especificación, podríamos decir: la contingencia. El pensar se vuelve —no nos hemos arredrado ante esta expresión tan fuerte— una *parte* componente del mundo: la parte esencial; exactamente de la misma manera que antes reconocimos en el ethos la parte componente esencial del hombre. La unidad de lo lógico, en la que estribaba la concepción de la lógica como forma, ley, lo vigente —mientras se creyó que había que introducir esa unidad, y precisa y necesariamente esa unidad, en el mundo—, sigue siendo considerada cosa determinante para la lógica, pero no *lógicamente* determinante (y sólo para la lógica). No encontramos aquí en la cuestión de qué giro toma la lógica que es conforme a su concepto; y ello en contraste con lo que antes hicimos, cuando vimos que era fácil precisar el lugar de la ética conforme con su concepto, a causa de que la filosofía del mundo ya ha llegado a su culminación histórica. Unicamente se sigue ya con seguridad de este salir lo lógico del mundo, por una parte, y, por otra, de este situarse en él, que el mundo, el mundo pensable, es, justamente en su pensabilidad, metalógico. La verdad es para el mundo no ley, sino su enjundia. La verdad no corrobora la realidad, sino que la realidad hace verdadera a la verdad, la guarda. La esencia del mundo es esta preservación —que no probación— de la verdad. Hacia «fuera», pues, el mundo carece de la protección que la verdad le había garantizado al Todo desde Parménides a Hegel. Como el mundo alberga su verdad en su seno, carece hacia fuera de ese escudo de Gorgona de su intangibilidad. Tiene que exponerse a cuanto pueda acontecer, aunque ello sea... su creación. En efecto, quizá aprehenderíamos a la perfección el concepto del mundo en este nuevo sentido metalógico si osáramos abordarlo como criatura.

* El autor se refiere a su primo Hans Ehrenberg.

DIOS

La unidad se había retirado del Todo. Comparable a la obra de arte, hacia fuera era un uno aislado, y tan sólo hacia dentro seguía siendo Todo. Dejaba, pues, sitio junto a sí. Antes lo lógico había estado con lo ético en lucha aparentemente interminable por el predominio; lo metalógico dejaba a lo metaético un espacio a su lado. La pluralidad unificada en un uno aislado y el uno aislado que lo era desde un comienzo —así se alzaban ahora uno frente al otro el mundo y el hombre— podían respirar uno al lado del otro. Se cumplía así la exigencia que tuvimos antes que formular, en interés de lo metaético. La pintura había podido manifestar su desinterés para el caso de que hubiera aún que colgar en la misma pared, por ejemplo, un relieve. El fresco no habría podido hacerlo; pero el lienzo no se interesaba por nada que se encontrara fuera de las cuatro molduras de su marco. Esta fría indiferencia del cuadro por el muro, sin la cual no habría habido sitio en éste, es, por cierto, el precio al que se compra la mutua compatibilidad del cuadro y del relieve. Sólo podía ser tolerante lo metalógico con lo metaético debido a que ya antes había plantado en la calle a lo lógico. Y al principio lo lógico estaba en peor situación que lo ético respecto de lo metaético. Porque mientras que lo ético supo muy pronto dónde tenía que buscar albergue, lo lógico se quedó de entrada sin patria ni

casa. El mundo lo había despedido, en la medida en que no se adaptaba a él, o sea, en tanto pretendía ser *absoluto* y absoluta unidad. El mundo se había vuelto completamente inabsoluto. No sólo el hombre, sino también Dios, si quería, podía encontrar sitio fuera de sus fronteras. Mas este mundo metalógico, justamente porque era ateo, no podía ofrecer ningún resguardo contra Dios. El cosmos, de Parménides a Hegel, había estado *securus adversus deos*. Y lo había estado porque él abarcaba lo absoluto, como ya también Tales dijo en aquella otra frase suya que se nos ha transmitido sobre el «Todo»: que está lleno de dioses. El cosmos posthegeliano no gozaba de tal seguridad. La creaturalidad que hemos reclamado a propósito del mundo para salvar la ipseidad del hombre deja, pues, que también Dios se evada del mundo. El hombre metaético es el fermento que descompone la unidad lógico-física del cosmos en el mundo metalógico, por una parte, y el Dios metafísico, por otra.

Lo metafísico

Desde hace mucho tiempo ha habido de Dios una ciencia «metafísica». Nuestros dos conceptos de metalógico y metaético han sido formados justamente conforme al significado que ha recibido «metafísica» en el curso de la historia. Aún más ahora que en el resto de esta Introducción necesariamente sólo preliminar hemos de temer, por lo mismo, la confusión con los conceptos antiquísimos de la filosofía, y aún nos va a ser más difícil evitarla. Ya en las observaciones concernientes al sí mismo metaético fue difícil evitar que se lo confundiera con el concepto de personalidad moral. Hicimos referencia, por vía alegórica, al poeta lírico y al santo; podríamos haberla hecho, con el fin de plasmar visiblemente la plena liberación respecto del orden de un reino moral de los fines, también, por ejemplo, al malo de una obra de teatro, cuando dice: «es que soy así, y así quiero quedarme siendo». Pero nos habríamos expuesto —tenemos conciencia de ello— al riesgo de la oscuridad y hasta a la sospecha de diletantismo filosófico. No cabía evitarlo, ni siquiera intentando mostrar los hilos que unen nuestro concepto y la revolución filosófica posthegeliana. Tampoco cabía evitar que el concepto metalógico del mundo fuera confundido con el concepto de naturaleza. Esta nueva confusión nos amenazaba casi como necesaria secuela de la primera; pues si el hombre metaético, a pesar de su nombre, se equiparaba con la personalidad moral, al cosmos metalógico sólo podía esperarle la equiparación con el concepto crítico de naturaleza. Otra vez tuvimos que echar mano del delicado medio de la comparación (también en este caso delicado porque

no podíamos dilucidar su profunda verdad: el ser esta comparación más que una comparación). Nos referimos alegóricamente a la clausura y totalidad internas de la obra de arte, que, sin embargo, son a la vez también aislamiento externo; también indicamos, con la alegoría de la pared de la que cuelga el cuadro, su menesterosidad exterior, tal como se hace patente por doquier en la necesidad de que sea expuesto, de que salga al público (en última instancia, en la necesidad del espectador para que exista plenamente la obra de arte). Nos arriesgamos, en fin, a hacer referencia (especialmente peligrosa porque se adelanta a muchas cosas) al concepto teológico de criatura. Con todos esos indicios procuramos separar nuestro concepto de mundo del concepto crítico de naturaleza, por respecto al cual aquél es, con mucho, el más amplio, porque abarca por principio todos los posibles contenidos de un sistema filosófico, con tal, solamente, que éstos se acomoden a la condición de aparecer no como elementos *del* Todo, sino únicamente como elementos *de un* Todo. Esas dificultades, renovadas y robustecidas, nos salen ahora otra vez al paso a la hora de hablar del concepto metafísico de Dios.

Metafísico, no afísico. Todo acosmismo, toda negación india, toda revocación espinosista-idealista del mundo no son más que panteísmo a la inversa. Y para poder simplemente avistar nuestro concepto metafísico de Dios hemos tenido que despachar, justamente, el concepto filosófico del Todo panteísta. Del mismo modo que lo metaético del hombre lo hace libre dueño de su *ethos* (él lo tiene, y no el *ethos* a él); y del mismo modo que lo metalógico del mundo hace del *logos* una *parte* integrante del mundo enteramente vertida en él (el mundo lo tiene, y no él al mundo); así también lo metafísico de Dios hace de la *physis* una *parte* integrante de Dios. Dios tiene una naturaleza, su propia naturaleza, prescindiendo por completo de la relación que quizá trabe con lo físico de fuera de él: con el *mundo*. Dios tiene su naturaleza, su esencia natural y existente. Cosa que tan no es una evidencia trivial que, más bien, la filosofía hasta Hegel le ha negado siempre a Dios esta existencia propia suya. La forma más sublime de tal negación, y no otra cosa alguna, es la prueba ontológica de Dios (otro pensamiento que es tan antiguo como la filosofía). Siempre que los teólogos importunaban a los filósofos insistiendo en la existencia de Dios, éstos los esquivaban tomando la vía de tal «prueba»: al bebé hambriento que era la teología, la filosofía, su niñera, le ponía en la boca la identidad del pensar y el ser como un chupete para que no llorara. En Kant y en Hegel llegó a un doble desenlace esta impostura secular. Kant es un punto final, al destruir con la crítica la prueba valiéndose de la tajante escisión entre ser y existir. En cambio, Hegel

alaba la prueba porque coincide con el concepto básico de la visión filosófica del mundo: con el pensamiento de la identidad entre razón y realidad (por lo que tiene que valer a propósito de Dios igual de bien que a propósito de todo lo demás). Y es justamente con la ingenuidad de esta alabanza como, sin sospecharlo (filósofo que era), le da el golpe de muerte a los ojos de la teología. Así queda el camino libre para que la filosofía provea acerca de la existencia divina como independiente del ser-pensado y del ser del Todo. Dios tiene que poseer existencia antes de toda identidad entre ser y pensar. Si ha de haber aquí inferencia o derivación, antes la habrá del ser a partir del existir que del existir a partir del ser, como la intentaron una y otra vez las pruebas ontológicas. Con estas consideraciones nos movemos en la vía de la última filosofía de Schelling.

Pero con este elemento natural en Dios —que le confiere verdadera independencia frente a todo lo natural de fuera de él, pues mientras Dios no encierra en sí su naturaleza, se encuentra, en última instancia, inerme ante las pretensiones elevadas por la naturaleza en el sentido de que ella lo contiene—, con esto, pues, natural en Dios, aún no queda enteramente circunscrito el contenido del concepto metafísico de Dios. Así como el concepto metaético del hombre no se agota en que el hombre tiene en sí su propio *ethos*, ni el concepto metalógico del mundo se agota en que el mundo tiene en sí su propio *logos*, tampoco lo hace el concepto metafísico de Dios en que tenga Dios una naturaleza (suya). Sino que del mismo modo que al hombre sólo lo redondea como tal tomar sobre sí (ya sea con rebeldía, con sumisión o como algo incuestionable) su herencia, su dote ética; y al mundo sólo lo hace mundo creatural la proliferación, la pululación incesante de sus formas —y no su pensabilidad por el *logos* propio del mundo—; así también Dios no es ya Dios vivo por tener su naturaleza, sino que debe sobrevenir todavía aquella divina libertad que casi más encubrimos nosotros que iluminamos con palabras tales como las del Dante («allí donde se puede lo que se quiere») o las de Goethe referidas al estar hecho de lo indescriptible. Sólo cuando se añade este Algo como lo propiamente divino se realiza la vitalidad de Dios. Igual que en lo que hace a la *naturaleza* de Dios pudimos referirnos a Schelling, en lo que concierne a la *libertad* de Dios podemos seguir tras las huellas de Nietzsche.

Un ateísmo como el de Nietzsche no lo había visto todavía la historia de la filosofía. Nietzsche es el primer pensador que no es que renuncie a Dios, sino que propia y verdaderamente lo *niega*, según el uso teológico que tiene esta palabra. Con más precisión: reniega de él, lo maldice. Porque la célebre frase «si Dios existiera, ¿cómo soportaría yo no ser Dios?» quiere decir una maldición,

tan potente como aquella maldición con la que comenzó la vivencia kierkegaardiana de Dios. Nunca antes un filósofo había mantenido de este modo la mirada al Dios vivo para hablar así. El primer verdadero hombre entre los filósofos fue también el primero que vio a Dios cara a cara, aunque sólo para negarlo*. Pues esa frase es la primera negación filosófica de Dios en la que Dios no está inextricablemente ligado al mundo. Nietzsche no le habría podido decir al mundo: si existiera, ¿cómo podría soportar no serlo? El Dios vivo le aparece al hombre vivo. El rebelde Sí-mismo mira con feroz odio la libertad divina absuelta de toda obstinación rebelde, que, como él, ha de tenerla por falta de todo límite, le empuja a la negación; porque, de otro modo, ¿cómo soportaría no ser él Dios? Lo que le impulsa a autoprotegerse así no es el ser de Dios, sino la libertad de Dios. A propósito del mero ser de Dios, aun cuando «creyera» en él podría pasar de largo ante él con una carcajada. Y de este modo lo metaético repele de sí a lo metafísico —como antes a lo metalógico— y, justamente por ello, lo vuelve *personalidad* divina, visible como unidad —y no como uno, como ocurre con la personalidad humana—.

MATEMÁTICAS Y SIGNOS

Ya es bastante con todas estas observaciones preliminares. Podríamos, claro está, explayarnos más tanto sobre los contextos históricos como sobre los conceptuales, sin llegar con ello más que a... preliminares. Al haber reconocido cómo está cargado de supuestos previos el pensamiento de que el pensar tiene que pensar el Todo, nos ha estallado de improviso el contenido, hasta aquí simple por principio, de la filosofía (el Todo del pensar y el ser) en tres pedazos separados y que se repelen recíprocamente de diversa manera —que aún no captamos con precisión—. De estos tres trozos (Dios, Mundo, Hombre) no sabemos, en el sentido estricto, nada todavía, por mucho que ya hayamos hablado de ellos remitiéndonos libremente a la conciencia general de la época actual. Son las nadas a las que Kant el dialéctico ha reducido con la crítica los objetos de las tres «ciencias racionales» de su tiempo: la teología racional, la cosmología racional y la psicología racional. Nosotros no nos proponemos restaurarlos como objetos de ciencia racional, sino justamente al revés: como objetos «irracionales». De medio para empezar a situarlos nos ha servido el método que designa la partícula *meta*: orientarnos por aquel objeto racional del que se des-

* Cf. Dt 34, 10.

prende el irracional que buscamos, para conquistar su ser irracional. Así, a propósito del hombre, orientamos por el hombre que es objeto de la ética; para el mundo, por el mundo que es objeto de la lógica; para Dios, por el Dios que es objeto de la física. Verdaderamente, esto no podía ser más que el medio para ir empezando a poner jalones. Franquear los terrenos así jalonados es cosa que se ha de hacer de otro modo. Nuestro viaje de exploración avanza de las Nadas del saber al Algo del saber. Cuando hemos llegado al Algo, aún no estamos muy lejos. Con todo, Algo es más que Nada. Desde donde ahora nos encontramos, desde la Nada, no podemos ni sospechar qué pueda haber más allá del Algo.

Que el ser vacío, el ser antes del pensar, en el breve instante apenas aprehensible de antes de volverse ser para el pensar, es igual a la nada, es cosa que también se encuentra entre los conocimientos que acompañan la historia entera de la filosofía, desde sus primeros inicios en Jonia hasta su desenlace en Hegel. Esta nada era tan estéril como el puro ser. La filosofía comenzó en las nupcias del pensar con el ser. Y es justamente a ella, y justamente aquí, a quien rehusamos seguir. Buscamos lo perpetuo, que no precisa del pensar para empezar a ser. Por ello no nos fue lícito negar la muerte, y por ello tenemos que aceptar la nada allí y como se nos presente, y hemos de hacerla perpetuo punto de partida de lo perpetuo. *La* nada no debe querer decir para nosotros revelación esencial del ser puro, como quiso decir para el gran heredero de los dos mil años de historia de la filosofía. Sino que de lo que se trata es de, siempre que un elemento óntico del Todo repose sobre sí mismo insoluble y perpetuamente, presuponer a este ser una nada, su nada. Pero para este paso desde una nada a su algo se nos ofrece como guía una ciencia que no es otra cosa más que la constante derivación de un algo —y nunca más que un algo, un algo cualquiera— a partir de la nada, pero jamás a partir de la nada vacía y universal, sino siempre desde la nada «suya», desde, precisamente, la de ese algo: la matemática.

El origen

Ya Platón descubrió que la matemática no lleva más allá del algo, del cualquiera, y que lo real mismo, el caos del *esto,* a lo sumo es comprendido por ella, pero ya no alcanzado. A este descubrimiento debe la matemática el respeto o, a veces, el desprecio con que la miran desde entonces los filósofos, según que lo *universal* se honre o difame en la opinión dominante de cada época. Pero que ya en su nacimiento le fuera sentenciado este hasta aquí y ni un paso más, esto sólo se ha reconocido, y no por azar, una vez que ha recorrido todo su curso aquel movimiento dos veces milenario. Ha sido Hermann Cohen —que, contra la concepción que él tenía de sí mismo y contra lo que sus obras parecen, era algo muy distinto de un mero epígono de ese movimiento realmente terminado— quien ha descubierto en la matemática un *organon* del pensar, precisamente porque no produce sus elementos partiendo de la nada vacía del cero universal y único, sino del diferencial, o sea, de la determinada nada que se coordina en cada caso con el elemento que se busca. El diferencial aúna en sí las propiedades de la nada y las del algo. Es una nada que remite a un algo: a su algo; y, a la vez, es un algo todavía dormido en el seno de la nada. Es en uno la magnitud vertiéndose en lo que carece de magnitud y, por otra parte, posee prestadas, a título de *infinitamente pequeño,* todas las propiedades de la magnitud finita, a excepción de... ésta misma. Y así extrae su fuerza fundadora de realidad, por un lado, de la violenta negación con la que rompe el seno de la nada, y, por otra, e igualmente, de la serena afirmación de cuanto limita con la nada a la que él permanece adherido a título de infinitesimal. De este modo, abre dos vías de la nada al algo: la vía de la afirmación de lo que no es nada y la vía de la negación de la nada. A causa de estos dos caminos es la matemática la guía. Ella enseña a reconocer en la nada el origen del algo. Edificamos, por tanto, aunque el maestro quizá no lo admitiera, basándonos en la hazaña científica de su lógica del origen: el nuevo concepto de nada. Aunque, por lo demás, al llevar adelante sus pensamientos haya podido ser él más hegeliano de lo que creía —y, así, perfectamente «idealista», tal como él sí quería ser—, aquí, en este pensamiento básico, rompió decisivamente con la tradición idealista. En el lugar de la nada universal y única, que, como el cero, realmente no podía ser más que *nada* —en vez, pues, de esa verdadera *quimera*—, puso Cohen la nada particular, que se rompe, fecunda, en las realidades. Al hacerlo se opuso de la manera más decidida a la fundamentación hegeliana de la lógica en el concepto de ser y, por tanto, al mismo tiempo, a toda la filosofía, cuya herencia había Hegel asumido. Pues aquí por vez primera vio y reconoció un filósofo, que aún (otro signo del poder de lo que le aconteció) se tenía a sí mismo por un «idealista», que el pensar, cuando sale para «producir puramente», no se encuentra con el ser, sino con Nada.

Por primera vez. Aunque es verdad que, como siempre, también aquí Kant es el único entre todos los pensadores del pasado que ha indicado el camino que vamos a recorrer; eso sí, también como siempre, en las observaciones que expresó sin concederles consecuencias sistemáticas. Porque él, que destruyó aquellas tres cien-

cias «racionales» con las que se encontró, ya no retrocedió desde esa destrucción a la desesperación cognoscitiva una y universal; sino que, aunque sólo a tientas, se atrevió a dar el gran paso y formuló la nada del saber no ya como simple, sino como triple. Cuando menos, la *cosa en sí* y el *carácter inteligible* designan dos nadas del saber separadas: lo metalógico y lo metaético, en nuestra terminología. Y las oscuras palabras con que en algunas ocasiones habla de la misteriosa «raíz» de ambas, buscan a tientas un punto firme para la nada metafísica del saber. Es de la mayor importancia esto de que nuestro pensar, después de que en otro tiempo se le haya propuesto el todo como su objeto uno y universal, no se vea luego rechazado a un *ignoramus* uno y universal. La nada de nuestro saber no es una nada simple, sino triple. Contiene en sí, por tanto, la promesa de la determinabilidad. Podemos, pues, esperar, igual que Fausto, reencontrar en esta nada, en esta triple nada del saber, el todo que tuvimos que despedazar. «¡Húndete! Podría también decirte: ¡asciende!»*.

* *Fausto*, v. 6275 (Segunda parte, acto primero). Mefistófeles habla a Fausto en la Galería Oscura.

LIBRO PRIMERO

DIOS Y SU SER O METAFISICA

Teología negativa

De Dios no sabemos nada. Pero este no saber es no saber de Dios. Como tal, es el principio de nuestro saber de él. El principio, no el final. El no saber como final y resultado de nuestro saber ha sido el pensamiento básico de la «teología negativa», que disolvía y despachaba cuantas afirmaciones sobre las «propiedades» de Dios se encontraba, hasta que sólo quedaba como esencia de Dios el No de todas esas propiedades: Dios determinable, pues, tan sólo en su completa indeterminabilidad. Nosotros no recorremos este camino, que lleva de un Algo con que nos encontramos a la Nada, y en cuyo final el ateísmo y la mística pueden tenderse la mano; sino el camino opuesto: de la Nada al Algo. Nuestra meta no es ningún concepto negativo, sino, por el contrario, uno positivo en el más alto grado. Buscamos a Dios, como luego buscaremos el mundo y al hombre, justamente no en el interior de un todo uno y universal, como se busca un concepto entre otros. Si eso fuera lo que quisiéramos, la teología negativa del Cusano o del pensador de Königsberg sería sin duda la única meta científica; porque en tal caso lo negativo estaría ya fijado en el punto de partida del pensar como la meta. Un concepto entre otros siempre es negativo, al menos respecto de otros; y si pretende ser incondicionado, entonces la ciencia sólo le puede servir con incondicionada... inanidad. Pero nosotros hemos abandonado precisamente el supuesto del Todo uno y universal. Buscamos a Dios, como luego buscaremos el mundo y al hombre, no como se busca un concepto entre otros, sino por sí, plenamente independiente, en su absoluta efectividad —si es que esta expresión no da lugar a malentendido—, o sea: justamente en su «positividad». Debemos, por ello, poner en el principio la nada

del concepto buscado. Hemos de ponerla a nuestra espalda, ya que ante nosotros está como meta un Algo: la realidad de Dios.

Las dos vías

Para nosotros, pues, Dios es en principio una nada, su nada. De la nada al algo, o, más exactamente: de la nada a lo que no es nada —no buscamos, en efecto, un «algo»— conducen dos vías: el camino de la afirmación y el camino de la negación. O sea, la afirmación de lo buscado, del no-nada, y la negación de lo presupuesto, de la nada. Estas dos vías son tan distintas una de otra, tan opuestas, como... justamente el Sí y el No. Y, así, los puntos a que se llega por ellas no coinciden con lo que antes llamamos lo «buscado», sino que se distinguen, de nuevo, como el Sí y el No. El Sí afecta al no-nada, el No, a la nada. La afirmación del no-nada pone —como toda afirmación que tiene lugar gracias a una negación— un infinito; la negación de la nada pone —como toda negación— un limitado, un finito, un determinado. Vemos, pues, al Algo en dos formas y en doble relación con la nada: como morador de ella y, por otro lado, como su fugitivo. Como morador de la nada, el algo es la profusión entera de cuanto no es nada; luego en Dios (fuera de él no conocemos aquí nada) es toda la profusión de cuanto *es* en él. En cambio, como fugitivo que acaba de quebrar la prisión de la nada, el algo no es sino el acontecimiento de esta liberación de la nada; se halla totalmente determinado por esta su única vivencia. Y, por tanto, en Dios, a quien, al menos aquí, nada puede sucederle desde fuera, es por completo y únicamente acto. De la nada mana, pues, sin fin la Esencia, y, en clara delimitación respecto de ello, el Acto rompe la nada. A propósito de la esencia se pregunta por su origen; a propósito del acto, por su principio.

Acerca del método

Nos asisten buenas razones para, por el momento, no pasar de estas determinaciones puramente formales. No queremos ir demasiado aprisa. Pero se esclarecerá un poco esto que hemos dicho si observamos, sólo como término comparativo, el proceso inverso: el volverse nada. Aquí también están dadas dos posibilidades: la negación de la «-nada» —vamos a sustituir por esta vez la expresión «algo», que hoy está demasiado restringida, por un neologismo sin lastres— y la afirmación de la «n-nada», de la nada. La inversión sucede con tanta exactitud que, allí donde aparecía el Sí en

el camino de ida, aparece ahora el No, y al revés. Para el surgir de la nada por negación de la «-nada» tiene el alemán una expresión que hemos de liberar de su estrecho significado corriente para poder insertarla en este contexto: *Verwesung*, en español, *descomposición*. Esta palabra, como la *Entwesung* de los místicos, o sea, el deshacimiento (el «desesenciarse»), designa la negación de la «-nada». Para la afirmación de la nada disponemos de *Vernichtung*, aniquilación, anonadamiento. En el deshacimiento o desenciación surge la nada en su indeterminación infinita. Ni el cuerpo que se descompone ni el alma que se deshace aspiran a la nada como a algo positivo, sino únicamente a la disolución de sus respectivas esencias positivas. Pero cuando tal disolución les acontece, van a parar a la noche informe de la nada. En cambio, Mefistófeles, que quiere el mal y confiesa amar el vacío eterno, anhela la nada, con lo que todo tiene, por cierto, que desembocar, en su caso, en «anonadamiento»*. Estamos, pues, viendo la nada, no como algo complejo —pues entonces sería algo determinado, y no la nada—, pero sí como algo que se puede alcanzar por varios y opuestos caminos. Quizá entendamos así mejor cómo puede haber diferentes orígenes de lo determinado en la nada carente de determinación, y cómo es posible que broten la corriente serena de la esencia y el elevado surtidor del acto de las mismas quietas aguas oscuras.

No hablamos, bien entendido, de una nada en general, como la vieja filosofía, que sólo reconocía como objeto suyo al Todo. No conocemos una nada única y universal, porque nos hemos desembarazado del presupuesto del Todo único y universal. Sólo conocemos la nada singular y aislada (no por ello determinada, sino tan sólo productora de determinación) del problema aislado y singular. Así, en nuestro caso, la nada de Dios. Dios, ahora, es nuestro problema (pro-blema) y ob-jeto. El hecho de que en un principio no debe sernos sino un problema lo expresamos diciendo que empezamos por su nada, que le ponemos como supuesto previo (y no como resultado, según advertimos al inicio) la nada. Lo que decimos es, en cierto modo: si Dios existe, entonces vale esto y lo otro acerca de su nada. Así, pues, al presuponer la nada tan sólo como la nada de Dios, todas las consecuencias de este presupuesto no llevan más allá del marco de este objeto. Luego sería enteramente falso, sería recaer en el concepto superado de la nada única y universal, que creyéramos haber derivado, en el manar de la *esencia* y el irrumpir del *acto*, la esencia y el acto universales, y, por ejemplo, la esencia del mundo o el acto referido al mundo o al hombre. En

* Véase cómo se presenta a sí mismo Mefistófeles en los versos 1337ss de la primera parte del *Fausto*.

tanto nos movamos en estos arrabales de hipótesis de la nada, todos los conceptos se quedan en ellos, permanecen bajo la ley del si-entonces, sin poder salir del círculo mágico. Por ejemplo, la esencia sólo puede querer decir esencia dentro de Dios, y el acto no puede nunca referirse a un objeto pensado fuera de Dios. Todo queda en puras reflexiones de Dios en sí mismo (como luego sucederá con el mundo y, más adelante, con el hombre). Hemos destrozado el Todo; cada pedazo es ahora por sí un todo. Al hundirnos en esta obra de troceamiento de nuestro saber, seguimos siendo, en nuestro camino hacia el reino de las Madres*, siervos de la primera orden: la orden de hundirnos. El ascender, y, con él, la fusión de los pedazos en la compleción del Todo nuevo, vendrá sólo después.

Naturaleza divina

El Sí es el principio. El No no puede ser principio, pues sólo podría ser un No de la Nada, lo que presupondría una nada que fuera negable, o sea una nada que se hubiera ya resuelto al Sí. Luego el Sí es el principio. Y no puede ser el Sí de la nada, ya que el sentido con el que introdujimos la nada es que no ha de ser ella resultado, sino, por el contrario, punto de partida y nada más que punto de partida. Ni siquiera es principio. Es, a lo sumo, principio de nuestro saber. Real y precisamente es tan sólo punto de partida, y, por ello, absolutamente incapaz de ser ella misma afirmada. Pero también, claro, incapaz, como ya se ha dicho, de ser negada. Se halla antes tanto del Sí como del No. Estaría antes de todo principio, si es que estuviera. Pero no «está». Es únicamente el lugar virtual para el principio de nuestro saber. Sólo es la marca del planteamiento del problema. Evitaremos estrictamente darle nombre. No es un «oscuro fundamento», ni nada que pueda recibir un nombre en los términos de Ekhart, Böhme o Schelling. No está en el principio.

En el principio está el Sí. Y como al Sí no le es lícito recaer sobre la nada, ha de recaer sobre la No-nada. Y ya que esta No-nada no está dada con independencia —pues nada se da fuera de la nada—, la afirmación de la No-nada circuye, como límite interno, la infinitud de cuanto no es nada. Se afirma un infinito: la esencia infinita de Dios, su infinita facticidad, su *physis*.

* Se habrá ya notado que las alusiones al *Fausto* goethiano son constantes en estas páginas —y abundantísimas en todo el libro—. Aquí, por ejemplo, es difícil no pensar que se está aludiendo a las palabras del Homúnculo, en el comienzo de la Noche Clásica de Walpurgia (segunda parte, acto segundo, 7056ss).

Palabra originaria

La fuerza del Sí consiste en que se adhiere a todo, por doquier, en que yacen en él ilimitadas posibilidades de realidad. Es la palabra originaria de la lengua: una de esas gracias a las cuales se hacen posibles no ya las proposiciones, sino hasta las palabras que las componen, las palabras como partes de las proposiciones. *Sí* no es una parte de la proposición, pero tampoco es la sigla taquigráfica de una proposición, aun cuando pueda usárselo así; sino que es el tácito acompañante de todas las partes de la proposición: la confirmación, el *sic*, el *amén* tras cada palabra. El otorga a cada palabra de la proposición el derecho a existir; le señala el sitio en que puede descansar; la «sienta». El primer Sí en Dios funda con toda infinitud la esencia divina. Y este primer Sí está «en el principio»*.

Signo

Podemos tratar de fijar en los conocidos símbolos lógico-matemáticos el paso que significa este primer Sí en el camino de la compleción de Dios. Empezaremos limitándonos a emplear las letras del álgebra y el signo de igualdad. En la ecuación $y = x$, y sería, por ejemplo, el objeto, y x el contenido de la enunciación; o sea, y sería el sujeto y x el predicado. Mientras que en los restantes casos la aserción afirmativa designa al sujeto y la determinación negativa al predicado, aquí, que se trata de los orígenes, es justamente al revés: la afirmación es la nota de la determinación originaria. En el caso singular, el predicado es siempre algo aislado, o sea negativo; pero, según su concepto primitivo, la determinación es positiva: es el puro «así». Que este «así» sea luego un «así y no de otro modo», es cosa que entra en vigor sólo cuando se añade al Uno primitivo lo *Otro*. Es sólo por este paso a la pluralidad como la determinación deviene negación. Y así como la determinación originaria acontece en el Sí, así acontece la posición originaria, la posición del sujeto primitivo, en el No. Toda posición aislada de un sujeto es mera posición carente de por sí de fundamento; pero la posición primitiva, que está antes de todas las posiciones aisladas, la pre-suposición, es negación: negación de la nada. Todo sujeto aislado es absolutamente *otro:* otro que la nada. En la ecuación que hemos de establecer, queda, pues, a la izquierda del signo igual el No, y a su derecha, el Sí. Con la x y la y, sin más, simbolizamos la completa carencia de relación; con $y=$, la relación del sujeto a un

* La primera palabra de la Biblia (Gén 1, 1).

predicado, o sea la determinación con vistas a cierto poner que aún ha de agregársele; con $=x$, este poner, en referencia a cierta determinación inminente. Así, pues, usando estos símbolos tenemos que representar la *physis* de Dios, el ser absoluto e infinitamente afirmado de Dios, con A. Con A, y no con B o con C, pues está infinitamente afirmado; dentro de la esfera que le es propia y está condicionada por su nada, no lo precede nada tras lo cual deba él venir. No puede antecederlo nada, porque está puesto como infinito, y no como finito. Es facticidad absoluta y en reposo, pero infinita. No sabemos todavía si sobrevendrá en este mar en calma de la *physis* intradivina una tormenta que haga que se eleven sus aguas, o si se formarán de su propio seno torbellinos y olas que pongan en movimiento turbulento su superficie apacible. En principio, es *A:* inmóvil ser infinito.

LIBERTAD DIVINA

¿Realmente ignoramos cuál de estas dos posibilidades —la tormenta que viene de fuera, el torbellino que surge de dentro— ha de poner en movimiento la lisa superficie? Desde luego que en la misma superficie no vemos nada. Pero recordamos, ciertamente, cómo surgió para nosotros en el Sí esta esencia inmóvil, y cómo hemos explicado hace un instante, anticipándonos, que el Sí ocupa siempre el lado derecho, el lado de la x en la ecuación $y = x$. Ya con esto cae la decisión en favor de la primera de esas posibilidades de movimiento. En el Sí no hay nada que impulse más allá de sí mismo. Es el *«así»*. Luego el movimiento tiene que venir del No.

El No es tan primitivo como el Sí: no presupone el Sí. Tal presupuesto lo hace, es verdad, el No aislado y derivado; pero el primitivo no presupone sino la nada. Es No de la nada. Irrumpe inmediatamente de la nada como, justamente, su negación. No lo precede ningún Sí, aunque lo precede una afirmación. Pues sólo presupone la nada. Pero la nada por él presupuesta no es una nada que hubiera podido bastarse a sí misma; no es el vacío eterno que ama Mefistófeles, sino una nada de la que había de manar el Sí: la nada que sólo estaba pensada como una nada del saber, y no como nada positivamente puesta, no como *«oscuro fundamento»*, no como *«abismo de la divinidad»*, sino como punto de partida del pensamiento sobre Dios, como lugar del planteamiento del problema. Así, al No primitivo no lo antecede el propio Sí, pero sí, en cambio, la nada de la que había de surgir la afirmación. De modo que el No, a pesar de la inmediatez de su origen, es «más joven» que el sí. El *non* no es *propter sic*, pero es *post sic*.

El No es negación primitiva de la nada. Mientras que el Sí no había podido permanecer adherido a la nada, porque ésta no le dio, en cierto modo, ningún punto de apoyo, y, rechazado por ella, se arrojó a la No-nada y, así, liberado infinitamente de su punto de partida, asentó la esencia divina en el terreno infinito de la No-nada; el No, en cambio, está con la nada íntima, corporalmente enlazado. Este estrecho enlace es ahora posible debido a que, gracias a la precedente afirmación infinita de la No-nada, había quedado la nada como finita. Y así, el No encuentra junto a sí a su oponente. Aunque la imagen de la pareja de luchadores es perturbadora. No se trata de una pareja. No se trata de un combate a dos, sino a uno. La nada se niega a sí misma. Es en la autonegación donde le surge de sí lo *otro*, el *adversario*. Y en el instante de este surgimiento queda el No liberado del enlace autonegador con la nada: se torna libre. Y se configura ahora como libre y primitivo No.

Aquí es preciso volver a plantear con precisión la pregunta. Preguntamos por Dios. La nada que se autonegaba era la nada autonegadora de Dios. El No que nace de esta autonegación es un No de Dios. El Sí en Dios era su esencia infinita. Su No libre, que mana de la negación de su nada, no es él mismo esencia, pues no contiene ningún Sí: es y permanece puro No; no es *«así»*, sino sólo *«no de otro modo»*, y, por ello, está siempre dirigido a *«otro»*, sólo es siempre lo *uno*. A saber: lo *uno* como lo *uno* en Dios, ante el cual, pues, todo lo otro en él se torna mero *otro*. ¿Qué nombre podríamos dar a esto absolutamente *uno*, este absoluto No a todo lo que no es ello mismo sino *otro*, como no sea el nombre de libertad? La libertad de Dios nace de la primitiva negación de la nada, en tanto que aquello que va dirigido a todo lo otro sólo a título de otro. La libertad de Dios es No absolutamente poderoso.

La esencia de Dios era Sí infinito. Este Sí dejaba a la nada vaciada de lo infinito. De esta finitud devenida irrumpió, en primitiva autonegación, el No libre. Y lleva las cicatrices de la lucha en que surgió. Es infinito en sus posibilidades: en aquello a lo que se dirige. Pues se dirige absolutamente a todo. Todo le es *otro*. Pero él mismo es siempre *uno*, está siempre limitado, siempre finito, ya que surgió en la autonegación de la nada que se había vuelto finita. Mana eternamente, ya que toda la eternidad le es meramente *otro*, le es, tan sólo, tiempo infinito. Frente a este perenne *otro*, es, por todos los tiempos, lo único, lo siempre nuevo, lo que siempre es por primera vez. Frente a la infinita esencia divina aparece la divina libertad: la figura finita del Acto, si bien de un acto cuya poderosidad es inagotable, que puede manar a lo infinito siempre nueva desde su origen finito. No un mar infinito, sino una fuente inagotable. A la esencia, que es como es de una vez por todas, se

opone la libertad del acto, siempre revelándose nueva: una libertad para la que no debemos pensar otro objeto que la infinidad de aquella esencia perpetua. No es libertad de Dios, pues Dios sigue siéndonos problema. Es libertad divina, libertad en Dios y respecto de Dios. Seguimos sin saber nada de Dios. Todavía estamos en el tajo o chapuza del saber, en su obra de fragmentación. Seguimos en la pregunta, no en la respuesta.

Signo

Intentemos aprehender también en un símbolo este trozo que acabamos de ganar —la libertad divina—, como hicimos antes con la esencia divina. Como No primitivo, hemos de poner la libertad divina en el lado izquierdo de nuestra nueva ecuación; y como es un No que, a título de sujeto primitivo, va más allá de sí con poderío sin límites (si bien, como siempre hay que subrayar, sólo va más allá de sí en el interior de Dios), habrá que construir su símbolo según el esquema «*y*=». Finalmente, ya que esta libertad es finita en su unicidad siempre renovada, pero es infinita en su constante novedad, y nada puede precederla porque no hay nada junto a ella, sino que es algo siempre único, pero nunca algo aislado, el símbolo que para ella se nos ofrece es «*A*=». Hay que exponer ahora cómo se compagina este símbolo de la divina libertad con el símbolo de la divina esencia, y cómo, así, surge la ecuación y, con ella, la primera respuesta a la pregunta por Dios.

Vitalidad del Dios

La libertad se dirige a lo infinito. Como libertad, es finita; pero en tanto que se dirige a un infinito, es poder, poder infinito, y, dicho rudamente, infinita arbitrariedad. A título del objeto infinito por ella exigido, sólo hay ante ella la esencia. Pero en la esencia tal como la simbolizamos —mediante una mera letra sin el signo de igualdad—, no hay ninguna explícita dirección, ni activa ni receptiva, que salga al encuentro de aquella fuerza. La divina esencia reposa en el silencio infinito del puro existir, de la muda facticidad. Es. Y, así, parece que aquella arbitrariedad no está ni llamada ni atraída a poderse lanzar sobre la esencia. Mas en cuanto se le aproxima, cae, sin embargo, en el círculo de su inerte ser. Sin que este ser envíe a su encuentro fuerza alguna, siente su fuerza propia desfallecer. El poder infinito nota, cada paso que se acerca a la esencia, una resistencia que crece, una resistencia que en el punto de

llegada, en la esencia misma, sería infinita. Las exteriorizaciones del poder quedarían allá tragadas por el inerte, absolutamente expandido *«es»*, *«así es»* de la esencia. En el foco de la infinitud del Sí inerte se apagaría el poder, infinitamente debilitado, del No infinitamente activo. Tenemos, pues, que captar el poder como es ya, no a modo de No infinito primitivo, sino como este No en vías de ejercer su poder contra el inerte Así del Sí: o sea antes del término del movimiento, antes de que la inercia del ser-así pueda actuar como infinita. A este punto en el que, por así decirlo, el poder infinito del divino acto entra en el campo de fuerzas de la divina esencia, aún capaz de sobrepujar la inercia de ésta, pero ya refrenado por ella, lo llamamos, por contraste con el punto del poder y la arbitrariedad divinos, el de la divina necesidad y el divino destino. De la misma manera que la divina libertad se transforma en capricho arbitrario y poder, así también la divina esencia en necesidad y destino. Y así, del infinito movimiento que, partiendo de la libertad, desemboca en el dominio de la esencia, surge, en autoconfiguración infinita, el divino rostro que con un leve gesto de las cejas conmueve el ancho Olimpo* y cuya frente está, sin embargo, surcada por la arruga de saber el oráculo de la Norna. Ambas cosas, el poder infinito en la libre efusión del *pathos* y la infinita sujeción a la coerción de la Moira, ambas cosas a un tiempo forman la vitalidad del Dios.

Palabras originarias

Detengámonos aquí un momento a fin de comprender mejor este paso, evidentemente decisivo, que hemos dado más allá del mero Sí y del mero No. Hemos aceptado como algo de suyo evidente este movimiento que nos llevó del No al Sí, sin preguntar qué palabra originaria guiaba este tercer paso, en correspondencia con el Sí y el No de los dos pasos primeros. El Sí originario había sido la palabra de la primitiva posición, y tomaba parte como tal, tácitamente, en los oficios que cada palabra desempeña en la totalidad de la proposición. Asimismo el No originario actúa en cada palabra de la proposición, y no en tanto que esa palabra es enunciación, sino en tanto que es objeto de enunciaciones. Su lugar más propio en la proposición, como ya dijimos, está en el sujeto. Mientras que el Sí, como *«Así»*, con-firma la palabra aislada, o sea la cerciora de su *firme* valor duradero, con independencia de la posición que adopta respecto de las demás palabras dentro de la proposición, el

* Cf. *Ilíada* I, 528-530.

No se refiere, precisamente, a esta posición de la palabra con respecto a la proposición. En tanto que «no de otro modo», sitúa el *lugar* de la palabra aislada, gracias al cual quedan puestas sus peculiaridades frente a las *otras*. Y no se trata aquí de la peculiaridad *firme* y constante, sino de la que depende de la totalidad de la proposición, de las *otras* partes de la proposición. Tomemos como ejemplo, en primer lugar, dos casos extremos: para el Sí, el adjetivo predicativo (el nada-más-que-enunciado); para el No, el sujeto sustantivo (el nada-más-que-objeto-del-enunciado). La palabra «libre» tiene un significado determinado, con independencia de que esté en la proposición «el hombre fue creado libre, es libre», o en esta otra: «el hombre no fue creado para ser libre». Este significado inmóvil es la obra del Sí secreto. La palabra «hombre», en cambio, es algo completamente diferente cuando de él se enuncia que es un ciudadano de dos mundos, que cuando se le llama un animal político. Esta diferencia, que la crean los otros miembros de la proposición a los que se enfrenta el sujeto uno, es la obra del No secreto. Para concluir, pongamos ahora un ejemplo todo lo contrario que extremo: la palabra «hasta» siempre significa el final de una magnitud pensada sucesivamente; pero en «hasta mañana» se refiere a un lapso de tiempo, y precisamente a uno futuro, mientras que en «hasta las estrellas» se refiere a un trecho del espacio. La ilusión que aquí fácilmente se suscita, consistente en creer que el *Sí secreto* tiene que preceder en la realidad también, y no tan sólo en la serie de los conceptos (como posibilidad del afirmar) al *No secreto*, de modo que éste sería menos primitivo, es una ilusión que se desvanece con la sencilla consideración de que, en realidad, tomamos esas significaciones *constantes* y fijas de las palabras únicamente a partir de sus relaciones en la proposición, y, por tanto, no hay tal *constancia* en el caso aislado. Al revés: todo nuevo contexto proposicional en que entra una palabra modifica el carácter *constante* de ella y, por consiguiente, el lenguaje se está constantemente renovando en el habla viva.

Acabamos de hablar con toda ingenuidad, sin tomar prevenciones, de «proposición» y de «contexto»; pero propiamente el Sí y el No únicamente preparan las palabras singulares, si bien el No ya lo hace en referencia a la proposición. La proposición misma sólo se levanta y surge porque el No que sitúa y fija intenta ganar poder sobre el Sí que confirma. La proposición, e incluso ya la más pequeña de las partes proposicionales —allí donde la lengua aísla, la palabra; allí donde aglutina, la unión de dos palabras; allí donde flexiona, la unión en una palabra de radical y terminación flexiva—, suponen el Sí y el No, el Así y el No-de-otro-modo. Y con esto tenemos la tercera de las palabras originarias, que no es igual en primordialidad a las otras dos, sino que, suponiéndolas, las lleva a tener realidad viviente: la palabra «*Y*». El Y no es el acompañante secreto de la palabra aislada, sino el del nexo o contexto lingüístico. Es la clave de bóveda del sótano sobre el que está construido el edificio del Logos, de la razón lingüística. En la respuesta que antes hallamos a la pregunta por Dios que habíamos planteado al cerciorarnos de la nada de nuestro saber sobre El, trabamos conocimiento con una primera prueba de fuerza de esta tercera palabra originaria.

Signo

La conclusión de esa respuesta —por lo menos, la primera provisional—, se simboliza en la ecuación en la que las vías que llevaron a la respuesta se han hecho invisibles. En la ecuación $A=A$ ya no se ve si está edificada partiendo de A, $A=$, $=A$ o A. No da a conocer más que la pura originariedad de Dios, su puro bastarse a sí mismo. El no es dependiente de nada exterior a El y no parece que necesite tampoco de nada externo: «Libre en el éter reina Dios; los violentos apetitos de su pecho los refrena el mandamiento de la naturaleza», el mandamiento de su propia naturaleza. Se ha abismado el juego íntimo de las fuerzas que formó esta figura viviente de Dios. Justamente por eso, la ecuación simboliza la vitalidad inmediata de esta figura: la vitalidad del Dios.

El olimpo mítico

Del Dios, en primer lugar; pues también son vivientes los dioses de la Antigüedad, y no sólo ése que hoy llamamos el Dios Vivo. Son incluso, si se quiere, mucho más vivientes. Pues no son otra cosa que vivientes. Son inmortales. La muerte está por debajo de ellos. No la han vencido, sino que ella no se atreve a tocarlos. Ellos la dejan vigente en su reino, si bien mandan a uno de entre su círculo inmortal a que gobierne ese reino. Tal gobernación es la más ilimitada, o, mejor dicho, la única, en sentido estricto, que ejercen. Es verdad que intervienen en el mundo de lo viviente, pero no lo gobiernan; son Dioses vivientes, pero no Dioses de lo viviente. Pues para serlo tendrían realmente que salir de sí, lo cual no convendría nada a la «fácil, ligera» vida de los Olímpicos*. Sólo ponen cierta atención conforme a plan en mantener a la Muerte le-

* La frase θεοὶ ῥεῖα ζώοντες es frecuente en los poemas homéricos (cf., por ejemplo, *Ilíada* VI, 138).

jos de su mundo inmortal. En todo lo demás, los Dioses sólo viven en la sociedad de ellos mismos. Nada cambia en esta situación su tan traída y llevada relación con las «fuerzas de la naturaleza», ya que el concepto de la naturaleza como un reino con su propia legalidad, opuesto a cierta «sobrenaturaleza», aún no existe en absoluto. La naturaleza es siempre la propia naturaleza de los Dioses. Cuando un Dios aparece asociado a un astro o a algo semejante, no por eso es ya —como tendemos nosotros a representárnoslo, refiriendo a él retroactivamente nuestro concepto de la naturaleza— el Dios de aquel astro; sino que el astro es Dios o, al menos, parte del Dios. Y si irradia sobre todos los sucesos terrenales desde este divino dominio de los astros un campo de fuerzas, no por eso queda el acontecer terrenal sometido al poder de los divinos astros, sino que, en cierto modo, se ve elevado a esa esfera divina, se vuelve parte de esa totalidad: deja de ser independiente, si es que alguna vez lo fue, y se hace divino él mismo. El mundo de los Dioses permanece siempre siendo un mundo para sí, incluso cuando ellos engloban el mundo entero. El mundo así englobado no es tampoco entonces nada de suyo y para sí, con lo que tuviera el Dios, en un segundo momento, que entrar en relación. Es, justamente, tan sólo algo por El englobado. Así, pues, Dios está aquí sin mundo; o, a la inversa, si es que se quiere caracterizar esta representación de las cosas como una concepción del mundo: este mundo de la vida de los Dioses que permanecen a solas consigo mismos, es un mundo sin Dioses. Con ello habríamos expresado la esencia de lo que podría denominarse la concepción mitológica del mundo.

Pues la esencia del mito es una vida que no conoce nada que esté ni sobre sí ni bajo sí; que es, sean sus portadores Dioses, hombres o cosas, carente de cosas gobernadas y carente de dioses que gobiernen; que es vivir puramente en sí. La ley de esta vida es la armonía íntima de capricho arbitrario y destino: un acorde que no resuena más allá de sí mismo, que siempre está retornando sobre sí. La pasión del Dios, que corre libremente, rompe contra el dique interno del oscuro mandamiento de su naturaleza. Las figuras del mito no son sólo poderes ni son sólo esencias; ni como una cosa ni como la otra serían vivientes. Sus rasgos, supremamente vivos, sólo surgen en la corriente alterna de pasión y decreto del destino. No tienen fondo su odio ni su amor, porque no hay fundamentos en su vida. Carecen de cuidados y miramientos, porque no hay para ellos respecto alguno que tengan que tener en cuenta. Su libre ímpetu no tiene cauces, sino sólo obstáculos que le pone la sentencia del Destino. Su necesidad no la disuelve la libre energía de su pasión, pero ambas cosas, libertad y esencia, son una sola en la unidad enigmática del Viviente. Este es el mundo del Mito.

Este espíritu de lo mítico, en el que Dios llega a ser un Dios viviente, tiene su fuerza en su clausura, la cual, por su parte, es consecuencia del carácter cerrado, concluido, de este concepto de Dios. Pero también el fundamento de su debilidad estriba en esta clausura y en esta índole de cosa concluida, que no produce, sino que es producto. Sin embargo, lo primero que hay que hacer es subrayar su fuerza. Lo mítico, tal como dominó en todas partes, a modo de estadio evolutivo, hasta su ocaso en las religiones del Oriente Próximo y de Europa, no es, frente a las «religiones espirituales» del Lejano Oriente, una forma inferior, sino, por el contrario, superior. No es casualidad que cuando la Revelación salió al mundo no tomara el camino de Oriente, sino el de Occidente. Los Dioses vivos de Grecia eran para el Dios vivo adversarios más dignos que los espectros del Asia Oriental. Las divinidades tanto de China como de la India son informes edificios a base de bloques prehistóricos que, en su estado de tales bloques no desbastados, han llegado hasta nuestra época en los cultos de los «primitivos». El Cielo chino es, subido hasta abarcar el mundo, el concepto del poder divino que, sin verterse sobre la esencia divina y adquirir así la figura de la vitalidad divina, ha puesto la entera Totalidad en la inmensa Esfera de su capricho soberano no como otra cosa que como algo incluido en ella, que «vive en su interior». El sentido intuitivo del pensamiento de la inmanencia no está tan claro en ninguna parte como lo está en esta deificación china de la bóveda del cielo, fuera de la cual está Nada. Y de la misma manera que el Dios de China se agota en el paso de la Nada al Poder que lo abarca todo, así también se agota el de la India en la travesía entre la Nada y la Calma pura de la Esencia que todo lo impregna: la *physis* divina. En el círculo mudo del Brahman no ha penetrado nunca el sonido de la divina libertad; por ello, aunque llena toda vida y absorbe en sí toda la vida, él mismo está muerto. Vistas desde las figuras vivientes de los Dioses del Mito, estas «deidades» —he aquí la palabra de cuantos huyen a la niebla de la abstracción de ante el rostro del Dios vivo— son involuciones hacia lo Elemental. Y en cuánta medida lo son es cosa que enseña la consideración de las involuciones que a su vez experimentan estos constructos elementales; pues, una vez que empieza, la marcha de la involución ya no se detiene hasta no llegar al lado mismo del límite extremo: hasta la Nada.

La esencialidad del Brahman la expresan profundamente sus adoradores repitiendo incansables la sílaba de la afirmación, que debe abrir la entrada a todos sus misterios. Pero al reconocer al

mismo tiempo en esta esencia inarticulada al Absorbedor de toda pluralidad, emergió tras el Sí uno e inarticulado una nueva determinación de la esencia que, aun poseyendo el mismo sentido que el Sí, aludía a la infinita pluralidad en él introducida: *«No No»*. De este modo se reconocía en el Sí la negación de la nada. Al Así uno e infinito se le añadía el infinitamente innumerable «Así no, Así no». La esencia de la deidad era la nada negada. Ya sólo quedaba un último salto atrás. Si tal salto no debía dar en la nada misma, tenía que alcanzar el último punto que aún había entre ella y aquel No-Nada. En este *Ni-Ni* respecto de Nada y No-Nada es en donde situamos el vertiginoso último pensamiento del budismo: el Nirvana, que tiene su lugar —sólo accesible, incluso intelectualmente, en el *salto mortale*— más allá de Dios y los Dioses, pero asimismo más allá de la mera nada. Es evidente que en esta dirección ya no queda ningún paso más posible. Se trata de algo extremo, tras de lo cual sólo hay ya la pura Nada. Tal concepto señala, al volatilizar cuanto es posible toda esencia, la primera estación del camino que lleva de la Nada a la No-Nada.

China

El poder del Cielo, en el que cree la China clásica, se desprendió de la Nada, como todo poder activo, mediante su simple negación. La pluralidad de las cosas no se absorbe en este poderoso Omniabarcante, a diferencia de como sí lo hace el Sí-mismo, todo Sí-mismo, en la calma marina del Brahman. El Cielo lo abarca todo al tener poder sobre todo. Su poder es Acto; su símbolo, la Violencia que lo Masculino inflige a lo Femenino. No se exterioriza, pues, como un Sí infinito, sino como un No, a cada instante renovado, contra cuanto está encerrado en su interior. La abstracción que también aquí se atrevió a dar, todavía más atrás de esta abstracción a los elementos, el salto que llega a la frontera misma de lo Elemental con la Nada, hubo de poner como «deidad», en el lugar de Dios y los Dioses, a un concepto de poder supremo que sólo se diferencia de la Nada en que hace relación al acto y al efecto; si bien tal relación es únicamente la del No-hacer-nada. El Tao es este agente sin acto, este Dios que se está quietecito a fin de que el mundo pueda moverse a su alrededor. Carece enteramente de esencia. No hay en él nada, mientras que en el Brahman *es* todo Sí-mismo. Es más bien él en todo, pero, otra vez, no como todo Sí-mismo *es* en el Brahman, o sea, no como los cristales de sal en disolución —según la imagen de las Upanishads—, sino —las imágenes son también ahora muy características— como el cubo respecto de los rayos de la rueda, como las ventanas en la pared, como la concavidad en la vasija. Es aquello que, gracias a que no es *nada*, hace *útil* al algo; es el motor inmóvil de lo móvil. Es el No-acto como fundamento originario del Acto. De nuevo se trata de algo extremo: de la única figura posible que puede adoptar el ateísmo cuando quiere ser verdaderamente ateo y no quedarse en el panteísmo ni disiparse en el puro nihilismo, libre de toda especial relación a Dios y los Dioses.

Ateísmo primitivo

Así, pues, en el Nirvana y en el Tao se trazaron los planes conforme a los cuales debe erigirse hasta el día de hoy toda construcción a la que quiera huir ante la voz del Dios verdadero el pensamiento sobre Dios. Sólo en ella se está a cubierto de esa voz, *securus adversus deos* tanto como *adversus Deum*. Ningún camino lleva de vuelta desde aquí. La Nada es una estaca bien firme: lo que a ella se atiene ya no se puede luego apartar. Y es sólo porque esta abstracción última respecto de toda vida divina resulta insoportable para el Sí-mismo vivo del hombre y para los mundos vivos de los pueblos, y, en consecuencia, a la larga, la vida siempre vuelve a predominar sobre la palidez de la abstracción que la rehúye; es porque, en resumen, el destino de los adeptos de Buda y de Laotsé es que un paganismo pujante crezca sobre estos bloques pétreos e inmóviles y los sofoque, por lo que los oídos de los hombres consiguen, incluso en semejantes territorios, volver a percibir las voces de las que un día aquellos hombres se ocultaron en los espacios perfectamente insonorizados del Nirvana y el Tao. Pues sólo allí donde hay vida, así sea vida enemiga de Dios y borracha de Dioses, encuentra eco la voz del Viviente. En el espacio vacío del no-pensamiento al que se retira huyendo la angustia por Dios que no ha tenido el valor de ser temor de Dios, esa voz resuena en el vacío. Aunque los Dioses del mito no hayan vivido fuera de su reino amurallado, con todo, vivían. El Dios de la India y el Dios de la China comparten, incluso ya antes de su última volatilización en Nirvana y Tao, la debilidad de los Dioses del Mito: la incapacidad de ir más allá de sí mismos. Pero les son infinitamente inferiores porque se quedan a medio camino hacia la vida, por su falta de fuerza para aquello que respiran poderosamente los Dioses del Mito: la vida.

La riqueza llena de contradicciones de la vida, que es hecha posible por la clausura del mundo mítico, ha permanecido como tal hasta el día de hoy, fuera de su terreno primitivo, en el arte. Todo el arte sigue estando en la actualidad bajo la ley del mundo mítico. La obra de arte tiene que tener esa clausura sobre sí misma, aquella falta de miramientos y respetos con todo lo que pueda estar fuera, aquella independencia de leyes más altas y aquella libertad respecto de deberes más bajos que vimos que eran peculiares al mundo del mito. A la obra de arte se le exige fundamentalmente que emane de sus figuras, aunque vayan vestidas de nuestros contemporáneos de todos los días, un estremecimiento «mítico». La obra de arte ha de estar aislada por un muro de cristal de cuanto no es ella. Y sobre ella tiene que haber algo así como un hálito de aquella «vida fácil» de los Dioses olímpicos, aun cuando la existencia que refleje consista en miseria y lágrimas. De los tres secretos de lo bello —forma externa, forma interna y enjundia—, tiene la primera, el milagro de la forma externa, el origen de sus pensamientos —«lo que es bello es dichoso en sí mismo»— en el espíritu metafísico del mito. El espíritu del mito fundamenta el reino de lo bello.

CREPÚSCULO DE LOS DIOSES

Si Dios iba a sobrepasar la vitalidad que aquí ya había alcanzado, para llegar a ser el Dios vivo de la Vida, entonces el resultado hasta aquí obtenido por la vía que parte de la Nada tenía que volverse de nuevo una nada: tenía que volver a ser punto de partida. Los elementos del poder y la necesidad, el capricho y el destino, que confluían en la figura del Dios viviente, tendrían, pues, que separarse de nuevo. Lo que parecía el resultado final era preciso que se volviera fuente manantial. Ya sobre la teología de la Antigüedad, orientada por el mito, había sobrevenido una inquietud que empujaba en la dirección de salir más allá de la esfera autosuficiente del mito y que parecía, pues, reclamar la inversión de lo meramente vivo en lo que engendra vida. Pero es cosa que caracteriza al poder de la visión mítica que los intentos que iban en tal dirección, tanto los que tuvieron lugar en los Misterios como los que lo tenían en los pensamientos de los grandes filósofos, siempre promovían la inclusión de Hombre y Mundo en la esfera de lo divino; es decir, que, exactamente igual que el Mito, al final sólo se quedaban con lo Divino. La independencia de lo humano y de lo mundano quedaba abolida tanto en los Misterios de divinización como en los conceptos de nostalgia y amor con los que los filósofos construían sus puentes sobre el abismo, nunca en el sentido que va de lo divino al hombre y las cosas del mundo, sino siempre en el inverso. Esto se aplica igualmente al ansia amorosa por lo perfecto propia de los griegos y al amor a Dios de los hindúes. Habría parecido restringir a Dios —al Dios del que se estaba orgulloso de haberlo elevado, amontonando sobre su sola cabeza todas las nobles cualidades de los múltiples Dioses, a la categoría de Dios omniabarcante—, si se hubiera querido tan sólo complicarlo otra vez en la pasión del amor. Está bien que el hombre lo ame; pero el suyo, el amor de Dios al hombre, a lo sumo podría ser respuesta al amor del hombre, es decir, justa paga, no regalo libre y gracia que sobrepasa todas las medidas de la justicia; no fuerza divina primigenia que hace su elección y no se deja obligar; que antecede a todo amor humano y hace que vean los ciegos y que oigan los sordos*. Y hasta allí donde el hombre pensaba haber alcanzado la forma suprema del amor —como sucedía precisamente en los círculos de los amigos de Dios en la India— renunciando a todo lo propio, a todos los deseos y apetitos e incluso a todo esfuerzo ascético hacia Dios y aguardando Su gracia en perfecta serenidad, también allí esta serenidad, este abandono, eran el logro propio que el hombre presentaba, y no regalo de Dios. Dicho con otras palabras: el amor de Dios no era para el hombre obstinado, sino para el perfecto. La doctrina del abandono a la gracia divina era tanto como un peligroso *secreto de secretos*. Se enseña que no se la debe divulgar ante los que no adoran a Dios, ante los que murmuran contra El y no se mortifican. Justamente a estos perdidos, a estos endurecidos y cerrados, a los pecadores, era, sin embargo, a quienes tenía que buscar el amor de un Dios que no es meramente amable, sino que ama El mismo con independencia del amor del hombre. No, a la inversa: que ama suscitando El mismo el amor del hombre. Pero para ello haría falta, claro está, que el Dios infinito viniera tan finitamente cerca del hombre, tan cara a cara, de persona con su nombre a persona con su nombre, como ningún entendimiento de los entendidos ni ninguna sabiduría de los sabios podía conceder**. Y haría también falta que el abismo entre lo humano-mundanal y lo divino, ese abismo que queda significado, precisamente, en que no haya medio de extirpar los nombres propios, fuera reconocido como tan profundo, como tan real y tan infranqueable para todas las fuerzas ascéticas del hombre y místicas del mundo, como no concedería nunca la arrogancia de ningún asceta ni la oscuridad de ningún

* Cf. Is 35, 5 y Mt 11, 5.
** Cf. Is 29, 14 y 1 Cor 1, 19.

místico, con su desprecio del «ruido y humo»* de los nombres tanto terrenales como celestiales.

Así, pues, la esencia del Dios mítico siguió siendo accesible al anhelo del hombre y del mundo, pero al precio de que el hombre dejara de ser hombre y el mundo dejara de ser mundo. El golpe de las alas del anhelo llevó al hombre y al mundo hasta las alturas del fuego devorador de la divinización, de la apoteosis; si bien este anhelo, al llevarlos a lo divino, dejó muy por debajo de sí lo humano y lo mundano y no los introducía en lo divino con un amor más hondo. Asimismo, para los amigos de Dios en la India el Acto es tan sólo lo que no debe ser malo, y no lo que tiene que ser bueno. Y lo divino no fluye nunca, en tal caso, más allá de las fronteras de su vida propia. La Antigüedad llegó hasta el monismo, pero no pasó de ahí. Mundo y Hombre tienen que convertirse en naturaleza de Dios, tienen que dejarse divinizar; pero Dios no se deja bajar hasta ellos. Dios no se da como un regalo, no ama, no debe amar. Pues conserva consigo su *physis*. Y, por consiguiente, se queda siendo lo que es: lo Metafísico.

* Así dice Fausto a Margarita en v. 3457 de la primera parte del poema de Goethe.

LIBRO SEGUNDO

EL MUNDO Y SU SENTIDO
O
METALOGICA

COSMOLOGÍA NEGATIVA

¿Qué sabemos del mundo? Parece rodearnos. Vivimos en él, pero él, también, está en nosotros. Penetra en nosotros; pero asimismo ocurre que a cada golpe de respiración y a cada movimiento de nuestras manos se derrama fuera de nosotros. Nos es lo más patente y sobreentendido: tan cosa consabida como el Sí-mismo propio, y más consabida que Dios. Es lo comprensible por antonomasia; aquello que tiene como determinación su especial aptitud para ser entendido de suyo y por sí, para ser auto-comprensible. Pero la filosofía hace mucho que pasa por encima de esta comprensibilidad de suyo para ir a su orden del día, en el que intenta una y otra vez hacer o bien del Yo o bien de Dios el punto de partida de la comprensión, reduciendo directamente a cero la auto-comprensibilidad del mundo. Ya sea como saber de la «cosa en sí» o como quiera que se llame a tal residuo infinitamente pequeño, ese cero sigue, al final, quedando de la auto-comprensibilidad del mundo, y sería con toda propiedad objeto de una cosmología negativa. El hecho de que no se haya recurrido a este nombre con el mismo gusto que se ha echado mano del de teología negativa, tiene más que ver con simpatías y antipatías culturales generales que con razones objetivas. Pues los amantes de Dios no son, con frecuencia, amantes del saber, y a la inversa; mientras que no existe tal oposición entre los amantes del mundo y los del saber (al contrario: están más o menos necesariamente relacionados, como lo están los propios conceptos de mundo y saber, *Welt* y *Wissen*). Tuvo, pues, más aceptación el «resultado de la ciencia» según el cual de Dios nada puede saberse, que el mismo resultado referente al mundo. Nosotros nos oponemos tanto a aquel «resultado» como a éste. No admitimos

que se trate de un resultado. Si la ciencia ha podido llevar hasta tal resultado, es que se ha reducido a sí misma *ad absurdum*. Y no es entonces el resultado lo que ha de ser falso, sino el camino del que tuvo que resultar. Por eso, nosotros aquí tomamos tal «resultado», como antes hicimos en el caso de Dios, como un principio.

Acerca del método

Del mundo no sabemos nada. Ahora bien, esta nada vuelve a ser aquí la nada de nuestro saber, una nada determinada y singular de nuestro saber. Es, de nuevo, el trampolín desde el que debe darse el salto al algo del saber, a lo «positivo». Pues *creemos* en el mundo tan firmemente, al menos, como creemos en Dios o en nuestra ipseidad. Por ello mismo, la nada de estas tres cosas no puede ser para nosotros más que una nada hipotética, una nada del saber desde la que partamos para dar alcance al algo del saber que circunscribe el contenido de aquella fe. De que tenemos tal fe no podemos liberarnos más que en hipótesis. En hipótesis: mientras la levantamos, como se construye un edificio, partiendo de sus cimientos; pues así llegaremos, por fin, al punto en el que veamos cómo lo hipotético ha de tornarse lo an-hipotético, lo absoluto, lo incondicionado de aquella fe. Esto es lo único que la ciencia puede y debe proporcionarnos. De ninguna manera podemos esperar que nos libere de esta fe triple; y justamente será la ciencia quien nos enseñará que no podemos esperar tal cosa y por qué no podemos. Así quedará justificado lo que en apariencia —de acuerdo con conceptos anticuados— era lo acientífico de esta *fe*. El *de omnibus dubitandum* cartesiano estaba en vigencia presuponiéndole el Todo uno y universal. Frente a ese Todo se alzaba el Pensar uno y universal, y, como instrumento de este pensar, la asimismo una y universal Duda *de omnibus*. Si desaparece aquel presupuesto —y nuestro primer empeño fue mostrar su caducidad, e incluso el hecho de que ya había caído para el espíritu consciente—, si desaparece, pues, ese presupuesto, en el lugar de la duda una y universal y, por lo mismo, absoluta, se presenta la duda hipotética, la cual, justamente porque ya no es *de omnibus*, no puede tampoco sentirse fin, sino únicamente medio del pensar. Y volvemos así a hundirnos en la profundidad de lo positivo.

Orden del mundo

También aquí mana de la Nada, precisamente porque no cabe que permanezca como Nada, la afirmación primitiva, el Sí del No-Nada. Pero como esta afirmación ha de afirmar un infinito, aquí, a diferencia que en el caso de Dios, el No-Nada afirmado no puede querer decir el Ser. Pues el ser del mundo no es una esencia en infinito reposo. La plétora inagotable, constantemente engendrada de nuevo y de nuevo concebida, de las caras del mundo*, su «estar lleno de figuras», es precisamente lo contrario de semejante esencia siempre en reposo, infinita en sí todos los instantes —así abordábamos el ser de Dios—. El Sí primigenio tiene, pues, que afirmar aquí algo distinto. El enunciado primigenio acerca del mundo tiene que sonar diferentemente. Como un infinito —y sólo como tal puede ser afirmado el No-Nada—, como un infinito sólo puede ser afirmado un Ente «por doquier» y «siempre» duradero. Las palabras «por doquier» y «siempre», que respecto de la *physis* divina sólo tendrían el sentido de una imagen y serían nada más que la expresión balbuciente de lo inexpresable, aquí, en el caso del mundo, son las idóneas. El ser del mundo tiene realmente que ser su Por Doquier y su Siempre. Pero por doquier y siempre es el ser del mundo únicamente en el pensar. El Logos es la esencia del mundo.

Recordemos lo que anticipábamos en la Introducción acerca de la relación del mundo con su logos. El pensar está vertido en el mundo como un sistema muy ramificado de determinaciones singulares. Es lo que está vigente por todas partes y en todos los tiempos en el mundo. Su importancia y significación para el mundo, su «aplicabilidad», se las debe a la ramificación, a la multiplicidad por las que optó. Para hablar con el trágico, se echó a las espaldas la «palabra simple de la verdad»**, y es de este desvío del que procede la fuerza de su giro hacia el ser. El sistema de las determinaciones del pensar es sistema no porque tenga un origen unitario, sino debido a la unidad de su aplicación, a la unidad de su ámbito de vigencia: a la unidad del mundo. Puede —y hasta debe— suponerse un origen unitario a este pensar dirigido en exclusiva al ser, pero no cabe probarlo. Pues al hacerse pensar completamente aplicado, pensar que está en el mundo en su casa, renunció a poder demostrar la unidad de su origen. Como ese origen unitario no se hallaba en el mundo, el camino desde el pensar *«puro»* que hay que suponer hasta el pensar *«aplicado»* vino a encontrarse fuera del ámbito en que es poderoso el pensar aplicado. Ese pensar meramente presupuesto habrá de ser pensado, de acuerdo; pero él no piensa. Unicamente piensa el pensar real, válido para el mundo,

* También la expresión *Fülle der Gesichte* es goethiana. Está en labios de Fausto, cuando desespera porque Wagner, al llegar a su puerta, hace que desaparezca el Espíritu de la Tierra (I, 520).

** Se trata de Eurípides (*Fenicias*, 469). O de Séneca, que cita el pasaje de Eurípides en su carta 49 a Lucilio.

aplicado al mundo, naturalizado como habitante del mundo. La unidad del pensar queda, pues, fuera, y el pensar tiene que consolarse de ello con la unidad de la aplicación dentro de las murallas cerradas del mundo. Que acaso sea la unidad infinita del ser divino —la cual está explícitamente antes de la identidad del pensar y el ser, y, por lo mismo, está también antes tanto del pensar que posee validez en el ser, como del ser pensable—, que acaso tal unidad sea la fuente de la que brota el ramificado sistema lógico de irrigación del campo que es el mundo, es algo que aquí no puede quedar absolutamente excluido, pero que aún menos cabe demostrar. Aquí no pasa de mera conjetura. En el mundo que es su nación, al pensamiento no se le cierra ninguna puerta, pero «se le impide que mire del otro lado»*.

Palabra originaria, Signo

El logos del mundo es, en su aplicabilidad-exclusiva, pero también en su aplicabilidad-por-doquier-y-siempre, lo universalmente válido. Con el concepto de *universal* avistamos un lado nuevo de la eficacia del Sí primitivo. Recordemos que el Sí era la palabra de la enunciación primitiva, de la enunciación por la que el Así es afirmado y confirmado de una vez por todas. Por tanto, en el Sí primitivo se halla ya la validez universal. El predicado tomado por sí, como, por ejemplo, la palabra «libre», posee su significado siempre y en todas partes, con independencia de la significación que gana gracias a que se lo emplee en el caso particular de un enunciado especial. Lo universal no es lo que se produce en la aplicación, sino lo aplicable puro. El Sí funda tan sólo la aplicabilidad: no es la ley de la propia aplicación. En la afirmación en la que brotó de la nada de Dios la esencia divina, la infinitud del No-nada afirmado se mostró como ser infinito de la *physis* divina. En cambio, la infinitud del no-nada afirmado del mundo se muestra como infinita aplicabilidad del logos mundanal. Si queremos disponer de una denominación formal para este logos absolutamente universal y, sin embargo, atenido por doquier al mundo, atado a él, tendríamos que situarlo, como resultado de una afirmación, en el lado derecho de la ecuación. Por su universalidad, que no deja junto a ella ningún espacio vacío, sólo podríamos llamarlo *A*. La nota de la aplicabilidad, que hemos visto que le es esencial, nos remite a la necesidad de que su aplicación tenga realmente lugar. Esta fuerza de atracción que actúa pasivamente partiendo de él, se expresaría simbólicamente anteponiéndole el signo igual. Tenemos, pues, =*A*. Este es el símbolo del espíritu del mundo, porque éste sería el nombre que tendríamos que dar al logos derramado en el mundo (tanto en el que llamamos «natural» como en el que llamamos «espiritual») y constantemente amalgamado con él por dondequiera. Tendríamos que evitar, desde luego, el matiz hegeliano que hace que la palabra se desvanezca en el ámbito de la Divinidad. Preferiríamos oír en ella, yendo más atrás, las resonancias que esta palabra, igual que sus parientes «espíritu de la tierra» y «alma del mundo» deja sentir en su torno en los comienzos de la filosofía romántica de la naturaleza (en el joven Schelling o, también, en Novalis).

* Como tantas otras veces, este cierre de toda perspectiva está expresado citando un clásico. No siempre es posible identificar las alusiones. Aquí se trata de un pasaje de *Sturmflut* de Fr. Spielhagen.

Plenitud del mundo

Pero lo estupefaciente del mundo es que no es espíritu. Aún hay en él algo distinto, algo siempre nuevo que puja y que prevalece. Su seno jamás se sacia de concebir y es inagotable pariendo. O, mejor dicho, ya que en él hay tanto lo masculino como lo femenino, el mundo es, como «naturaleza», tanto la alumbradora infinita de las formas cuanto la energía genésica, nunca declinante, del «espíritu» que la habita. La piedra y la planta, el estado y el arte, todas las formaciones se renuevan inacabablemente. Esta plétora de caras es tan original como el corro de los pensamientos. No hay para el brotar de aquéllas condición alguna, como tampoco la hay para el orden de este corro. El sol no es menor maravilla que lo solar del ojo que lo mira. Más allá de ambos, más allá tanto de la plétora como del orden, ya está inmediatamente la nada, la nada del mundo.

Pero el surgimiento de esta plenitud desde la nada es distinto, otra vez, del surgimiento, al que ya hemos asistido, del logos del mundo. El espíritu del mundo se echa a las espaldas la noche de la Nada y camina con su tranquilo Sí infinito al encuentro del No-nada, de la realidad luminosa del mundo. En cambio, la plétora de las caras rompe la prisión nocturna de la Nada con los espasmos siempre renovados del engendrar y el parir: cada novedad es una nueva negación de la Nada, algo que nunca había sido, un principio de suyo, algo inaudito, algo «nuevo bajo el sol»*. Es infinita la fuerza de negación de la Nada, pero es finito cada efecto singular de esta

* Ecl 1, 9.

fuerza; es infinita la plenitud, pero finita la cara. Sin fundamento ni dirección suben de la noche los fenómenos particulares; no llevan escrito en la frente de dónde vienen ni a dónde van: son. Siendo, son singulares, cada uno un uno contra todos los demás; cada cual separado de todos los otros, *especial*, un *no-otro*.

Signo

Surge así, frente al orden intramundano de lo universal, la plenitud intramundana de la particularidad. Había en lo universal un necesitar cumplimiento, un giro hacia la aplicación. Nada así hay en lo particular. En lo particular no hay, precisamente, menesterosidad alguna, ninguna dirección, ninguna fuerza, ni siquiera respecto de sus afines. Es verdad que cada particular es particular respecto de otro, con miras a otro; pero estas miras no las ve él. De nacimiento es ciego y nada más que ente. Su fuerza es tan sólo la ciega gravedad de su ser. Su símbolo, de acuerdo con nuestra terminología, es *B*, simplemente *B*: el signo desnudo de la singularidad, sin signo de igualdad remitiendo a nada.

El No, pues, ha llevado aquí a un resultado tan característicamente distinto respecto de lo anterior como el Sí. El volante de su *existencia*, que Dios encontró en su *physis*, lo halló el mundo en su logos. La trama del tejido, que a Dios se la proporcionaba la divina libertad, la provee al mundo el manantial inagotable del fenómeno. El acto libre en Dios, el algo que aparece en el Mundo, ambas cosas son revelaciones igual de súbitas, igual de únicas, igual de nuevas, a partir de la noche de la Nada; allí, de la nada de Dios, aquí, de la nada del Mundo. Las dos se originan en la áspera lucha cuerpo a cuerpo que sostienen el No y la Nada. Cada hacer divino y cada fenómeno terrenal son una nueva victoria sobre la nada, una gloria como la del día primero. Pero mientras que en Dios rompe la noche de la nada una claridad sin límites, del oscuro seno de la noche del mundo cae el parto multicolor, aunque él mismo aún ciego, del Algo singular. Cae al mundo sin que nada lo empuje, sólo arrastrado por su propio peso. Pero el mundo ya existe, igual que ya existía la *physis* de Dios dormida cuando resonó la clara diana de la libertad divina. El mundo existe con los tesoros reales en vasos y platos infinitamente receptivos, infinitamente necesitados de «aplicación», de su logos. A esos vasos* caen los contenidos de la fuente que mana sin fin. Sobre el Sí y el No se cierra el Y.

* Con toda probabilidad se trata de una alusión al mito cabalístico sobre el origen del mal, cuando se rompen los vasos (כלים) que contienen a las seis *sefirot* inferiores.

Lo particular carece de impulsos, está sin movimiento. Cae fuera, y, así, existe. No es lo «dado» (tal denominación despista, y en ella se refleja el error de toda la filosofía pre-metalógica acerca del mundo; no en vano sus sistemas vienen a parar una y otra vez, justamente en este problema, al punto muerto). No es lo dado. «Dadas» de una vez por todas en la simple validez infinita de su Sí lo están, más bien, las formas lógicas. Lo particular es sorpresa: no dado, sino don siempre nuevo. Tampoco, propiamente, regalo, porque en el regalo desaparece la cosa regalada tras el gesto de regalarla. Y las formas lógicas no son los animales espontáneos —*sponteque se movent*— que irrumpen en los jardines de lo dado para buscar allí su alimento. Más bien son los vasos preciosos y antiquísimos que están siempre preparados para recibir en su vientre el vino de los otoños nuevos. Ellas son lo inmóvil, lo «eternamente de ayer», lo «universal», que, por ello, aún no es, como quería aquel rebelde exasperado*, lo «totalmente vulgar» —aunque él mismo las caracterizó muy bien como «lo que fue siempre y siempre vuelve, y vale mañana porque hoy ha valido»—. Pero el fenómeno es lo siempre nuevo: la maravilla, el milagro en el mundo del espíritu.

El fenómeno fue la *crux* del idealismo, y, por tanto, de toda la filosofía, desde Parménides a Hegel. El idealismo no podía entenderlo como *espontáneo*, porque con ello habría negado el universal gobierno del logos. No le hizo, pues, nunca justicia, y tuvo que falsificar la hirviente plenitud hasta hacer de ella el caos muerto de lo dado. La unidad del Todo pensable no consentía, en el fondo, ninguna otra perspectiva. El Todo sólo puede ser mantenido como un Todo uno y universal por un pensar que posea fuerza activa y espontánea. Al atribuirse, así, la vitalidad al pensamiento, hay que negársela por las buenas o por las malas a la vida. ¡Hay que negarle a la vida la vitalidad! Sólo la visión metalógica del mundo puede restablecer a la vida en sus derechos. Pues en ella el Todo no está ya vigente como el Todo uno y universal, sino como *un* Todo; y el logos, entonces, como verdad que ha hecho su morada en él, puede llenarlo sin verse obligado a causar su unidad. El logos intramundano, que es él mismo unidad por su relación —sea ella de la índole que sea— con una unidad extramundana —tenga ésta su morada donde la tenga—, ahora ya no necesita ser gravado con una actividad que contradice directamente su esencia mundana —su multiplicidad y aplicabilidad—. El sólo efectúa la unidad del mundo desde dentro: en cierto modo, no como su forma externa, sino

* El juego de palabras (*das Allgemeine, das ganz Gemeine*) se debe a Nietzsche.

como su forma interna. La unidad externa la trae ya de origen consigo este Todo metalógico, al no ser *el* Todo pensable, sino *un* Todo lleno de pensamiento; al no ser el Todo creado por el espíritu, sino un Todo espiritualizado. El logos no es, como lo fue de Parménides a Hegel, el creador del mundo, sino el espíritu del mundo, o, quizá aún mejor, el alma del mundo. El logos que ha vuelto así a ser alma del mundo puede hacer justicia al milagro del cuerpo vivo del mundo. El cuerpo del mundo ya no tiene por qué ser una masa indiferenciada de «datos» que se agitan caóticamente y que están dispuestos a ser cogidos por las formas lógicas y ser por ellas conformados; sino que el cuerpo del mundo se torna crecida viva y siempre renovada del fenómeno, que desciende sobre el seno tranquilamente abierto del alma del mundo y se une a ella para constituir el mundo configurado.

Sigamos de más cerca el camino de este descenso de lo particular sobre lo universal. Lo particular —acordémonos del símbolo *B*— carece de dirección; lo universal —=*A*— es de suyo pasivo e inmóvil, pero, como ansía aplicación, de él emana una fuerza de atracción. Se forma así en torno de lo universal un campo de fuerza atractiva en el que cae lo particular coaccionado por su propio peso. Destacando aquí especialmente, como antes lo hicimos dentro de Dios, dos puntos de este movimiento, describimos en cierto modo toda la curva del proceso. Uno de estos puntos es aquel en el que, tras un lapso de pura caída ciega, sin dirección y sin conciencia, se vuelve en cierta medida consciente lo particular del movimiento hacia lo universal en el que está ya inmerso, y se le abren los ojos para ver su propia naturaleza. En este instante, lo particular, que hasta aquí era ciego, toma conciencia de su particularidad, y esto quiere decir: de su dirigirse a lo universal, de ser particular. Un particular que *sabe* de lo universal ya no es meramente particular, sino particular que, sin dejar de ser esencialmente particular, ha avanzado ya hasta la frontera de los dominios del universal. Esto es el *Individuo,* el singular, que lleva en su cuerpo las notas del universal; y no del universal en general —que no tiene «nota» alguna—, sino de su universal, de su especie, de su género; y, sin embargo, continúa siendo esencialmente particular, si bien, precisamente, un particular *individual.* La individualidad no es un grado superior de particularidad, sino una estación en el camino del puro particular hacia el universal. La otra estación está en el punto en que el particular entra a estar bajo el decidido gobierno del universal. Lo que hay más allá de este punto, sería ya lo universal puro, en el que lo particular desaparecería sin dejar huella. Pero el propio punto señala el instante del movimiento en el que el particular, a pesar de la clara victoria del universal, todavía se deja sentir. En

este punto se encuentra —igual que en el primero estaba el *individuo*—, el *género,* o como queramos denominar a este universal que no es sin más universal, sino un universal individualizado, una universalidad particular. Pues especie, género o, pasando a la esfera humana, comunidad, pueblo, estado, son, todos ellos, conceptos que sólo son universalidades incondicionadas respecto de su propio particular; pero que, hecha abstracción de éste, son unidades que pueden perfectamente reunirse unas con otras en ciertas pluralidades —géneros, pueblos, estados—. Como asimismo, por otra parte, el individuo es singularidad pura y simple tan sólo respecto de su género, pero es capaz de representar a un género (al suyo) justamente gracias a que, frente al particular desnudo y ciego, él ya presenta una pluralidad, a saber: una pluralidad de al menos dos determinaciones (la nota genérica y lo que le es peculiar).

Luego es en el individuo y en el género, y precisamente en el movimiento que lleva al individuo a los brazos abiertos del género, en donde se completa la figura del mundo. En Dios eran también la esencia y la libertad tan sólo extremos conceptuales, y su vitalidad se producía en la íntima controversia entre el poder divino y la divina necesidad. Allí, el capricho del poder se limitaba según la necesidad, y la coacción de ésta era disuelta por aquel poder. Así también, la figura del mundo no surge inmediatamente de la caída del particular en lo universal, sino, en verdad y concretamente, en la entrada del individuo en el género. El Y real del mundo no es el Y entre el mundo espiritualizado y el espíritu habitante del mundo —éstos son extremos—, sino, mucho más inmediatamente, el que hay entre la cosa y su concepto, entre el individuo y su género, entre el hombre y su comunidad.

Hay un acontecimiento en el que se reflejan estos dos elementos de la esencia del mundo con la visibilidad mayor y más rica en significaciones. El individuo surge en el nacimiento; el género, en la generación, o, como ya indica su nombre alemán de *Gattung*, en la fecundación, en la *Begattung*. El acto de la fecundación o generación precede al nacimiento y sucede, como acto singular, sin una relación determinada con él como nacimiento singular; por más que, en su esencia universal, está en estrecha referencia a él y va a él dirigido. El nacimiento irrumpe, sin embargo, en su resultado individual, como un pleno milagro, con la avasalladora fuerza de lo imprevisto e imprevisible. Fecundación la había siempre, y, empero, cada nacimiento es algo absolutamente nuevo. Sobre la más individual de las acciones humanas cae un buen éxito de individualidad verdaderamente «indecible»*, impensable. La índole propia

* Alude, naturalmente, a la máxima escolástica: *individuum ineffabile.*

del que nace —nótese bien que es su índole propia como parte del mundo, no su Sí-mismo— se concentra enteramente en el instante del nacimiento. Este es el sentido más profundo de la fe en la astrología, que fracasa debido a y en la medida en que imagina locamente que capta al hombre como Sí-mismo, cuando, en verdad, sólo lo alcanza en tanto en cuanto es individualidad, o sea una parte especial del mundo, igual que cualquier otra esencia o cosa extrahumana. Eso sí, para el demon de la individualidad vale realmente la ley de la astrología: «Como el día que te entregó al mundo, el sol estaba saludando a los planetas». Así, pues, el hombre, y toda otra parte individual del mundo, nunca es más individualidad que en el instante en el que, justamente, se individualiza: en que entra en el fenómeno como parte del mundo que rehúsa su partición, en que «viene a la luz del mundo». Esta su individualidad, sin embargo, se ve a continuación atraída, con oscura violencia, por el poder de su género. Empieza a progresar hacia ese punto medio, alejándose cada vez más del día del nacimiento, que estuvo lleno de todas las posibilidades; perdiendo cada vez más posibilidades, cada vez más individualidad. Para terminar rindiéndola, tan completamente como le es posible, en el instante de la fecundación. En la fecundación entra por completo en el género el individuo que fue en su nacimiento perfectamente individual, cósico incluso, carente de vínculos y relaciones, en contacto tan sólo con el concepto, pero no aún con la realidad efectiva de su género. En su constante decurso, este proceso cíclico muestra ser, frente al concepto de producción del idealismo, la exposición intuitiva de la esencia metalógica del mundo.

Signo

Es un proceso circular. Podríamos transcribirlo simbólicamente como *B=A*. Los orígenes de los dos «lados» de la ecuación han desaparecido. La ecuación, misma, en cambio, presenta características que la diferencian respecto de la que ya hemos obtenido antes. Mientras que la fórmula de Dios (*A=A*) igualaba dos términos igualmente originarios e igualmente infinitos, la fórmula del mundo sostiene la ecuación de dos desiguales: el contenido del mundo y la forma del mundo. Y empieza por sostener explícitamente esa ecuación como *B=A*, y no como *A=B*, lo que quiere decir que afirma la pasividad de la forma y la actividad del contenido. Atribuye al concepto ser algo comprensible de suyo, mientras que la cosa se le presenta como milagro. Y, de este modo, el mundo es para ella un Todo cerrado en sí y clausurado excluyentemente por lo que hace a lo exterior a él; una vasija llena, un cosmos rico en figuras. Todas las relaciones fundamentales que hay en él llevan de *B* a *A*: hacen entrar la plenitud, el contenido, los individuos, en el orden, la forma, los géneros. Las relaciones que van en la dirección contraria no son primitivas, sino derivadas. El espíritu sólo puede edificarse el cuerpo porque, de manera admirable, el cuerpo pugna por el espíritu. El son de la lira de Apolo sólo puede hacer que las piedras formen muro porque, maravillosa, milagrosamente, las piedras mismas son individuos animados —«llenos de Dioses»—*. Este mundo es, pues, la decidida contrafigura del mundo del idealismo. El mundo no es para éste facticidad milagrosa o maravillosa, o sea no es un todo cerrado. Tiene para él que ser un Todo omniabarcante. Las relaciones fundamentales tienen que ir de los géneros a los individuos, de los conceptos a las cosas, de la forma al contenido. La materia dada tiene que yacer en una auto-comprensibilidad caóticamente gris, hasta que los rayos del sol de la forma espiritual la hagan centellear de colores. Pero son sólo los colores de la luz que fluye de aquella maravillosa luminaria. De la propia grisura aquella caótica no salen centellas en absoluto. *A=B*, no *B=A*, sería la fórmula de tal concepción del mundo. Y realmente lo es, como se probó en la época de su cumplimiento acabado. El *A=B* del idealismo tiene en sí la posibilidad de su *derivación* a partir de un *A=A*. La honda paradoja de la ecuación de dos términos desiguales, que también en este caso es afirmada, queda así rota. La idea de emanación traza un puente, casi insensiblemente, sobre el abismo que, a pesar de todo, también aquí se abre entre el universal y el particular. Sólo *B* puede emanar de *A*, no *A* de *B*. *B* puede siempre sólo *existir*, pero no ser origen. Por ello, únicamente la ecuación *A=B* puede ser la ecuación idealista, porque sólo ella cabe que realmente sea derivada de una ecuación formalmente no paradójica. *B=B*, de la que habría que derivar la ecuación *B=A*, también sería formalmente irreprochable, pero materialmente es incapaz de permitir que nada se derive de ella (y con esto no hacemos aún entrar dentro de nuestras consideraciones la posibilidad de una ecuación *B=B*). Intramundanamente no cabría establecer una relación inmediata desde *A=A* a *B=A*. Un enunciado paradójico acerca de *B* (que *B=A*) no se vuelve menos paradójico porque se lo relacione con un enunciado no paradójico sobre *A* (que *A=A*). Mientras que, en cambio, la paradoja de un enunciado sobre *A* paradójico en sí mismo (que *A=B*), si bien no desaparece por relacionarlo con otro no paradójico sobre *A* (que *A=A*), sí que disminuye nota-

* Se refiere al famoso informe de Aristóteles sobre la doctrina de Tales, en *De anima* A, 5, 411 a 7.

blemente. Como resto no aclarado, no queda ya aquí más que el concepto de relación, o sea una dificultad que concierne tanto a la posibilidad de la relación entre dos ecuaciones como a la de la relación en el interior de una ecuación singular. Tal dificultad, sin embargo, cae enteramente fuera todavía de nuestro campo visual, puesto que nos las tenemos que ver aún únicamente con la ecuación singular; y sólo hemos debido hacer referencia al camino que recorre el idealismo de manera anticipativa, a fin de esclarecer la peculiaridad de $B=A$ frente a $A=B$, o la diferencia de la consideración metalógica del mundo respecto de la idealista. El camino del idealismo conduce, como camino intramundanal de la emanación, del dimanar o de la producción idealista, a $A=B$. Tendremos más adelante que tratar con detalle la significación de este camino intramundano. Pero aquí volvemos ahora a la sencilla ecuación $B=A$, o, más bien, a lo que ella quiere simbolizar: al mundo metalógico.

El cosmos plástico

En contraposición con el mundo del idealismo, que es un mundo que todo lo llena, éste es el mundo enteramente lleno: el mundo configurado. Es el todo de sus partes. Las partes no están llenas por el todo, no están soportadas por él; y es debido a que este todo no es, precisamente, Todo, sino, realmente, el conjunto íntegro de las partes. Por ello, son muchos los caminos que conducen de estas partes a este todo. Tomadas las cosas con toda precisión, cada parte, al ser realmente parte, realmente individuo, posee su propia vía al todo, su propia curva de caída. En cambio, desde el Todo de la concepción idealista, que llena todos sus miembros y a todos y a cada uno los soporta, sólo hay un camino a estos miembros suyos: aquel por el que fluye también la corriente de energía del Todo. Esto aclara el fundamento de un fenómeno que mencionamos en la Introducción. Los sistemas idealistas del siglo XIX muestran todos —diáfanamente, el hegeliano; pero incoativamente también el de Fichte y el de Schelling— un rasgo que tuvimos nosotros que denominar unidimensionalidad: lo singular no se deriva inmediatamente del Todo, sino que se desarrolla situado entre el miembro inmediatamente superior y el inmediatamente inferior en el sistema (por ejemplo, la *sociedad,* en Hegel, situada entre la *familia* y el *estado*). La corriente de energía del Todo sistemático corre, como una y universal, a través de todas las figuras singulares. Lo cual se corresponde muy exactamente con la visión idealista del mundo. Y, de paso, también se aclara la impersonalidad profesional del filósofo, desde Parménides hasta Hegel, que asimismo mencioné en la

Introducción. El concepto de unidad del Todo no deja más posibilidad de perspectiva abierta que aquella a la que «le toca su turno» precisamente entonces en la historia de problemas que es la historia de la filosofía. Hegel tuvo que hacer de la misma historia de la filosofía el cierre sistemático de la filosofía, pues, de este modo, se volvía inocuo lo último que parecía poder aún contradecir la unidad del Todo, a saber, la perspectiva personal de los filósofos individuales.

Ahora bien, la concepción metalógica, en necesaria relación con la nueva visión del mundo que es la suya, crea un concepto y un tipo nuevos del filósofo. Igual que de cada cosa singular, como individuo que es, parte el camino, un camino propio, hacia el todo, así también del filósofo singular. El filósofo es, incluso, quien soporta la unidad del sistema metalógico del mundo, porque a éste le falta de suyo la unidad de la unidimensionalidad: es por principio pluridimensional, o sea que de cada punto singular salen filamentos y relaciones hacia todos los demás y hacia el todo. Y la unidad de estas innumerables relaciones, su relativo cierre, es la perspectividad personal, vivida y filosofada, si se me permite decirlo así, del filósofo. Cierre solamente relativo, pues aunque, sin duda, el pensamiento del todo conjunto del mundo tiene que ser aprehendido conceptualmente en su estricta peculiaridad metalógica, sin embargo el sistema singular sólo podrá realizar siempre relativamente este pensamiento. Tal relatividad se hallaba condicionada en el sistema idealista, como supo reconocer acertadamente Hegel, por la posición de los problemas históricamente alcanzada; en el sistema metalógico lo está por el punto subjetivo en el que se encuentra el filósofo, por su perspectiva. No es que estas observaciones agoten ya el problema del *filósofo;* pero tenemos que reservar para más adelante añadirles nuevas explicaciones.

Cosmología antigua

Hemos podido, entonces, llamar al mundo de la concepción metalógica *mundo configurado.* Se trata del mundo en su estar avasallado el género —que, sin embargo, continúa estando a la base, a título de *lo dado,* por todas partes— por el milagro de la individualidad. Se trata del mundo que no lo llena todo, sino que está completamente lleno él. Un mundo configurado, no creado. Si hubiéramos afirmado su condición de creado, habríamos ido más allá de lo que aquí podemos lícitamente afirmar. De la misma manera que el Dios vivo de la teología metafísica no era en absoluto *el* Dios vivo, sino *un* Dios vivo, así también el mundo configurado de

la cosmología metalógica no es aún el mundo creado, sino tan sólo el configurado. Y del mismo modo que los Dioses vivos señalaban el punto más alto de la teología antigua, este mundo configurado señala la cima de la antigua cosmología. Y no meramente de la cosmología del macrocosmos, sino, sobre todo, de la del microcosmos, es decir: tanto del mundo *natural* como del *espiritual*. Incluso hay que decir que para el mundo natural no es del todo tan clara esta relación, dado que el pensamiento básico del idealismo, la identidad de ser y pensar, ya se había hecho accesible a la Antigüedad. Sólo que este pensamiento quedó en la Antigüedad sin efectos cosmológicos; se quedó siendo meta-físico. El pensamiento mismo de la emanación sólo lo aportó la escuela neoplatónica, que se desarrolló reaccionando, precisamente, contra pensamientos ya no antiguos, sino nuevos. Pero el propio Platón y Aristóteles no enseñan que haya dentro del mundo relación de emanación, ni, en general, ninguna relación activa entre la idea y el fenómeno, el concepto y la cosa, el género y el individuo (o de cualquier otro modo en que se aprehenda la contraposición); sino que en ellos aparecen los notabilísimos pensamientos de que las cosas *imitan* a la idea, *miran* hacia ella, *sienten nostalgia* de ella, *evolucionan* hacia ella —que no es causa agente, sino *fin*—. La idea está en reposo. El fenómeno se mueve hacia ella. Aparece, exactamente, la relación metalógica.

Platón y Aristóteles

Son fáciles de ver las dificultades de esta concepción que no fueron resueltas por los grandes filósofos antiguos. Se les dio expresión, parcialmente, en la polémica de Aristóteles contra su maestro, pero el propio Aristóteles no consiguió superarlas. La polémica aristotélica, en efecto, moviliza contra la doctrina platónica de las ideas el pensamiento de la infinitud: por encima del concepto y la cosa hay que colocar aún el concepto de la relacionabilidad de la cosa al concepto, y habrá que seguir procediendo así siempre de nuevo. Ahora bien, contra este concepto de infinito está del todo indefensa la concepción metalógica de la totalidad del mundo configurado, y el cosmos aristotélico es exactamente tan finito como el platónico. Precisamente aquí se hace patente el límite del pensamiento metalógico aisladamente tomado. Aristóteles esquiva el problema dando el *salto mortale* a lo metafísico. Pues su divino *pensamiento del pensamiento* es pensamiento tan sólo, justamente, del pensamiento. Se rechaza explícitamente y por principio que pudiera ser también pensar de lo impensable: el pensar divino sólo

puede pensar *lo óptimo*, o sea a sí mismo. Este acosmismo de su metafísica la hace, sin embargo, incapaz del rendimiento que ella tenía que aportar. Como doctrina de la causa final, tenía que exponer el *principio* del mundo; pero, a consecuencia de su esencia puramente metafísica, es principio únicamente de sí misma. Y si hacemos abstracción de esta su determinación como autoconciencia y procuramos considerarla sólo según lo que ella debía proporcionar, sin preguntarle si realmente lo proporciona, entonces, como causa final, se nos vuelve un principio puramente intramundano, y todas las dudas que Aristóteles había acumulado contra la relación entre idea y cosa se dirigen ahora contra la relación entre la causa final y lo causado. Considerándola teológicamente, esta metafísica sucumbe a la objeción del acosmismo; considerándola cosmológicamente, a la del ateísmo. Y en los dos casos se trata de objeciones, ya que se había elevado la pretensión de explicar el mundo, lo cual se vuelve imposible, en el primero, porque el mundo desaparece del campo visual, y, en el otro, porque se convierte en un todo cerrado en sí mismo, en un *aquí* al que le está vedada la panorámica del infinito, la vista *hacia allá*. Así, pues, tampoco este gran teólogo del paganismo se desprendió de la concepción metalógica del macrocosmos como una figura limitada hacia fuera y plástica, configurada, hacia dentro. No encontró lo que buscaba, que era resolver la contradicción que existe entre la pretensión infinita de totalidad y unidad que eleva el pensar, por una parte, y, por la otra, la totalidad finita del mundo, que sólo es infinita en riqueza. Le impidió encontrarlo la incapacidad de reemplazar el *o bien lo uno, o bien lo otro*, la alternativa teológico-cosmológica, por un *tanto lo uno como lo otro*.

La polis

Mientras que sostener respecto del macrocosmos la concepción metalógica no carecía, como estamos viendo, de dificultades internas, parecía que era cosa fácil de hacer por lo que se refiere al microcosmos. Pero sólo lo parecía. Y es que, en efecto, parece que la humanidad antigua resolvió el problema de la relación entre el individuo y el género en el sentido metalógico, y ello tanto en la teoría como en la práctica. El pueblo, el estado y cualesquiera otras formas de comunidad antigua son cuevas de leones, en las que el individuo ve, sí, huellas que lo llevan adentro, pero ninguna que conduzca afuera. Lo común va propiamente al encuentro del hombre como un todo. El hombre sabe que él sólo es parte. Estos todos respecto de los cuales sólo es él parte, estos géneros respecto de los

cuales sólo es él representante, son poderes absolutos puestos sobre su vida moral, aunque de suyo no sean tampoco absolutos, sino, de nuevo, ejemplos del género *estado*, o del género *pueblo*. Su comunidad es para el hombre singular la comunidad. Esta clausura hacia fuera y esta incondicionalidad hacia dentro es lo que lleva con toda naturalidad, a una consideración profunda de estas esencias singulares configuradas, a compararlas con la obra de arte. El secreto del estado antiguo no es la organización. La organización es una forma absolutamente idealista de estructurar el estado. En el estado organizado, estado y particular no están en relación de todo conjuntado y parte, sino que el estado es el Todo del que sale una corriente unitaria de energía que pasa a través de sus miembros. Cada uno tiene aquí determinado su lugar, y al ocuparlo pertenece al Todo del estado. Los estamentos o cualesquiera otras *puissances intermédiaires* que puedan darse en el estado moderno organizado, sólo son por principio, justamente, poderes intermedios: median la relación del estado con el particular y le determinan a éste su lugar en el estado. El estado se realiza en el hombre, lo engendra por medio del *estamento* y de la *plaza*. En cambio, las castas en la Antigüedad no son medios del estado, sino que para la conciencia del particular la totalidad del estado queda en la penumbra, y la casta, allí donde la hay, es para el particular el estado. Pues el estado antiguo, como es precisamente el todo conjuntado en cuya figura entran sus partes, únicamente sabe de la relación inmediata del ciudadano con él mismo; mientras que el nuevo estado es el Todo del que los miembros absorben la fuerza para configurarse. En ello se basan los hechos de que el esclavo antiguo no pertenezca al estado y el siervo medieval pertenezca al estado.

El individuo en la Antigüedad no se pierde, pues, en lo común para encontrarse, sino, sencillamente, para edificar la comunidad. El mismo desaparece. Las conocidas diferencias entre el concepto antiguo de la democracia y todos los conceptos modernos de ella subsisten con plena razón. Y también se nos hace ahora claro por qué la Antigüedad no formó el pensamiento de la representación. Y es que sólo un cuerpo puede tener órganos, mientras que un edificio tiene partes. El pensamiento de la representación choca en el Derecho antiguo con dificultades máximamente significativas y características. El particular no es más que él mismo: un puro individuo. Incluso donde necesariamente hay que llegar a la idea de la representación, esto es, en el culto, y, en especial, en el sacrificio, tanto en lo que hace al hombre que sacrifica como en lo que concierne al hombre que es sacrificado, la dificultad se manifiesta en el empeño, bien fácilmente perceptible, por atribuir al sacrificante pureza personal y al sacrificado su estar personalmente condenado

a la muerte, quizá como criminal o, por lo menos, como objeto de una maldición mágicamente eficaz. Que precisamente el personalmente impuro sea el idóneo para ofrecer el sacrificio y el personalmente puro el idóneo para sufrir el sacrificio por todos, este pensamiento de la absoluta responsabilidad colectiva de la humanidad en todos —que todos son garantes de todos—, queda tan lejos del individualismo antiguo como, justamente, el pensamiento de la humana responsabilidad colectiva —que todos los hombres están constituidos garantes de todos los hombres—.

Ecumene

Pues el último entre los rasgos característicos de la ética metalógica del mundo antiguo es que el todo o conjunto formado por partes sólo puede, a su vez, ser parte de un todo de esa misma naturaleza, y nunca Todo. La comunidad es para el individuo, como tal comunidad suya, algo último, más allá de la cual le está vedado mirar. También la cosa conoce únicamente su propio concepto. Que los géneros construyen a su vez, a título de individuos, el género superior, es algo de lo que no tiene conciencia el individuo del género inferior: puede serle inculcado únicamente mediante el acto, *sin* que por ello entre, claro está, en su conciencia. Los imperios mundiales de la Antigüedad consiguieron, en todo caso, la despolitización de los pueblos que los integraban, pero no se llegó a una positiva conciencia de imperio mundial. En el estoicismo se enseña la igualdad en todos los hombres de lo primigeniamente humano, pero no la comunidad de una humanidad renovada. En cambio, allí donde la propia comunidad le aparece al hombre como la energía que lo engendra, allí donde él, como particular, no se conoce en ella como individuo de su género, sino como miembro de un Todo, la propia comunidad se ve impulsada a reconocerse miembro de un Todo. Pues mientras que el todo conjuntado reposa sobre sí y no tiene pulsión alguna de progreso hacia todos conjuntados superiores, la totalidad no descansa hasta encontrar reposo en el Todo. Así sucede que en la más pequeña célula de la organización idealista, en una corporación, por ejemplo, o en una comunidad rural, vive más conciencia del mundo que la que estaba viva en el imperio de César Augusto, que siempre fue un todo conjuntado clausurado, un mundo pacificado y satisfecho consigo mismo, que no experimentaba el impulso de llevar su paz más allá de sus fronteras. Lo que había fuera, fuera se quedaba. Con la más tranquila de las conciencias, aquel imperio se identificaba a sí mismo con el mundo: Ecumene.

Sofistas

Contra esta visión metalógica de la vida humana en común, cuya limitación hemos puesto de relieve al contraponerla con la concepción idealista, se rebeló ya, por cierto, la misma Antigüedad; pero no produciendo una doctrina distinta acerca de la vida en común, sino desde el puro punto de vista del hombre particular que no quiere reconocer que deba ser nada más que parte de un todo conjunto. Precisamente es tan instructiva la revolución sofística porque no sobrepasó este pensamiento fundamental, que en sí mismo era profundo y verdadero. Ella proclamó la soberanía libre del hombre frente a todas las cosas y sobre todos los órdenes. Pero se quedó ahí. No consiguió decir de qué manera ha de imponerse en todas las cosas y en todos los órdenes esta libre naturaleza del hombre. Constituye al hombre en medida de las cosas. Pero a las cosas les es muy indiferente cómo, por quién y con qué criterio se las mida: sólo el que las mueve, no el que las mide, hace impresión en ellas. Por eso, la revolución sofística no pasa de ser una tormenta en un vaso de agua. No es cierto que haya dejado sin raíces a la conciencia antigua del estado. La polis permaneció siendo lo que era e incluso fue a más, y los siglos de gloria de la mayor polis, Roma, transcurrieron a plena luz de la crítica sofística del estado, que la afectaba bien poco. La carencia de actividad hace al concepto sofístico del hombre exactamente tan incapaz de dar una solución nueva a los problemas del microcosmos metalógico, como la inactividad del concepto filosófico de Dios hacía a éste incapaz de solucionar el problema macrocósmico.

ASIA: EL MUNDO NO-PLÁSTICO

India

Queda, efectivamente, en la visión metalógica del mundo algo sin resolver, igual que quedó también algo así antes, en el concepto metafísico de Dios. Sin embargo, como en el caso anterior, también aquí «son los griegos» los que llevaron el pensamiento al más alto desarrollo que le era posible tomado aisladamente. Otra vez ellos, y no los pueblos legendarios del Este. Los cuales se quedaron, también en este respecto, en los pórticos del Sí y el No, del crepúsculo y el éxtasis, cuando los griegos dieron el paso al Y, a la figura acabada. India y China elaboraron supremamente, autolimitándose con violencia, también aquí, cada una un lado del ser elemental y previo a la figura. En efecto, mucho antes de que el pensamiento de la India, loco por el espíritu, cubriera con el velo de Maya la plenitud mundana, mucho antes de que sólo dejara en vigencia en todas las cosas el *sí-mismo* y, luego, disolviera éste en la unidad total del Brahman, ya en sus principios tempranos este pensamiento divaga apartándose de la determinación de lo particular y busca un universal que esté detrás. Se ha hecho notar que, ya en los antiguos himnos que acompañaban al sacrificio, el Dios singular perdía para el poeta su rostro propio y tomaba fácilmente los rasgos del Dios único y supremo. Hay himnos que empiezan de forma netamente individual, para perderse luego en la universalidad carente de colores. En la estirpe antiquísima de los Dioses vinculados a la naturaleza se entremezclan desde muy pronto figuras divinas de origen puramente alegórico, como luego sucedería en Roma. Pero en la India esto es sólo el síntoma de una general descomposición del mundo en el pensamiento. La pregunta por el origen del mundo se resuelve con un sinnúmero de pseudomitos que son enseñados unos al lado de los otros, cada uno de los cuales, aunque tiene la forma de una saga genealógica, desarrolla en verdad un sistema categorial. Agua, viento, aliento, fuego y tantas otras cosas más, no son aquí elementos de una realidad, sino que desde muy pronto toman el rostro de conceptos fundamentales precientíficos para la explicación del mundo: de un mundo que, justamente, no es acogido, experimentado, sino, sobre todo, *explicado*. El sacerdote no ofrece en el sacrificio cosas reales, sino la esencia de las cosas; sólo porque son esencias pueden ser equiparadas a la esencia del mundo y actuar así inmediatamente sobre ella. Todo está preparado para que el mundo se vuelva un sistema de conceptos. Cierto que aún se trata de un sistema del mundo, de la realidad, pero está exento de cualquier derecho autónomo de lo particular —particular que hay que atribuir únicamente a la *ilusión*—. Y aún más atrás de este mundo objetivo de conceptos va la doctrina de Buda, que señala como esencia de estas esencias los conceptos del conocimiento. En una serie de tales conceptos se disuelve lo que aún quedaba de sólido en ese mundo que ya se había volatilizado en conceptos; y la abolición del Yo que conoce y desea consuma la abolición en la nada de todo este mundo engendrado por el conocimiento y el deseo, a una con sus Dioses y con su esencia. ¿En la nada? Ni siquiera eso, porque se evita hasta el resto de positividad que comporta la palabra nada. No, pues, abolición en la nada, sino en un reino que queda allende el conocimiento y el no-conocimiento. Otra vez, pues, se ha alcanzado aquí prácticamente la frontera de la Nada, y, en todo caso, se trata de un punto que está muy lejos a la espalda de la infinita universalidad del conocimiento, negadora de la nada y, por lo mismo, infinitamente afirmadora de sí misma.

China

Los poderes espirituales que fueron reconocidos en este caso como única esencia del mundo, y cuya abolición misma sólo podía tener lugar espiritualmente, estos poderes del concepto los negó China con la misma decisión. Para ella, la plenitud del mundo es lo único real. Todo espíritu tiene que ser cósico y particular, para conseguir en China un lugar y derecho a existir. Los poderes espirituales se retiran ante los intereses terrenales. El más libre de metafísica de todos los sistemas éticos nacionales, el de Confucio, es el que da a la vida del pueblo, hasta hoy, forma y color. Lo espiritual, en la medida en que sigue aún jugando algún papel, se convierte en espíritus. Y los espíritus, a su vez, se vuelven individuos completamente individuales, cada uno con su nombre y ligados del modo más particular al nombre de su adorador: se convierten en los espíritus de sus antepasados. A ellos se ofrece el sacrificio; ellos están visiblemente presentes en medio de los vivos, y no cabe diferenciarlos de éstos. Sin hacerse de ello mayor problema, con la plétora de los espíritus se sobreplenifica la plétora del mundo. La cuestión del modo de la permanencia de los muertos, y la de cómo puede suceder que el mundo no se llene en demasía con ellos, fue al menos uno de los problemas que en la India, muy significativamente, condujeron a la doctrina de la transformación de las personas, que atraviesan figuras que a su vez se van transformando. Pero esta unidad del concepto por sobre la multiplicidad del fenómeno le es enteramente extraña a la China de los orígenes. No preocupa en ella que vaya aumentando la muchedumbre de los espíritus, cada uno inmortal de suyo, uno nuevo que añadir a los viejos, y todos distintos de todos y dotados con su nombre propio. Si en la India se quitaba al hombre singular su particularidad por medio de la casta que lo comprendía dentro de sí —no, ciertamente, como una comunidad, pero sí como una universalidad de orden superior—, en China la comunidad en la que el hombre singular está inserto es, de modo inmediato, la cadena de los antepasados. Esta inserción no le roba su particularidad, sino que, por el contrario, él, como último eslabón de la cadena, toda la cual lleva hasta este punto, es confirmado en su particularidad externa, en su puro ser particular en el mundo del que es parte. Y así como en la India el budismo dio un paso todavía más atrás de los conceptos universales, hasta el propio concebir, y alcanzó en la abolición del concebir la liberación o redención del mundo, así también en China Laotsé va más atrás del mundo de Confucio, demasiado visible, demasiado lleno de tráfagos y negocios, demasiado gobernado; y, sin negarle su esencia de realidad, busca dónde se hallan la raíz y la fuente de todo ese tumulto abrumador. De la fuente del No-hacer mana toda la plenitud del Acto. Del fundamento originario del Uno surge la plenitud incontable de las esencias. El secreto del dominio se encierra en no dominar, en no mandar y prohibir calculando y trabajando mucho, sino en ser uno mismo como es la raíz de las cosas: «sin hacer y sin no-hacer». Y así el mundo se configurará «por sí solo». Si Buda enseña a los suyos la superación del mundo que ya se ha vuelto conceptos dando el paso al concebirlos y, más allá, avanzando hasta el concebir el concebir y, por lo mismo, allende el concebir, Laotsé enseña la superación de la plenitud cósica del acontecer mediante la entrada silenciosa y sin actos en el fundamento originario y sin nombre del acontecer ruidoso y con nombre.

Fenomenismo primitivo

De nuevo, la proximidad más próxima a la Nada, pero no la Nada misma. Y de nuevo, aquí y en el punto extremo que alcanzó el espíritu en la India, los polos de toda la mundanidad que no consigue llegar al valor requerido por la claridad de la visión, al que se revela en exclusiva la figura. Pues el mundo desaparece tanto cuando se le vuelve la espalda, como cuando uno se sumerge en él. Sólo ve la figura el que mantiene los ojos abiertos y la cabeza fuera. La fría vacuidad de la fuga del mundo, la íntima profundidad del amor al mundo: India y China son el pueblo de los ojos cerrados y el pueblo de los ojos que sueñan abiertos, los herederos del hombre de la prehistoria que se acoge a la locura del mundo porque le falta el valor para mirarlo. Y los griegos, otra vez, el pueblo de los descubridores, resultan ser los guías de nuestra especie por el camino de la claridad. Pues la figura mundanalmente perfilada con claridad está últimamente destinada a vencer a lo «sobrehumanamente grande, que tanto es rico en figuras como sin figura alguna»*.

COCEPTOS ESTÉTICOS FUNDAMENTALES: FORMA INTERNA

Y en un punto venció ya entre los griegos y reina desde entonces. La obra de arte no tiene, por lo menos en un principio, los problemas referentes a un contexto abarcante que al final mostraron ser peligrosos para la visión metalógica del mundo. La obra de arte empieza por tener en sí misma tan sólo su contexto. Y de la misma manera que lo mítico ya había mostrado su fuerza perdurable

* De nuevo son dos versos de Goethe.

como ley eterna del reino de lo bello, que es independiente respecto de cuanto le es externo, así también el mundo en tanto que figura da la segunda ley fundamental de todo arte: la clausura en sí, la conexión completa de cada parte con el todo conjunto y de cada singularidad con todas las restantes singularidades. Un nexo que no se deja llevar por ningún procedimiento lógico a unidad, pero que es, sin embargo, completamente unitario. Ninguna parte se inserta en el todo conjunto sólo por mediación de otras partes, sino que lo hace inmediatamente. Tal es la ley de la forma interna, que tiene aquí, en la visión metalógica del mundo, ya una vez por todas, su fundamento. La ley de la forma externa, aunque actúa también eficazmente en la obra de arte, se extiende a más que a ella y funda el reino de lo bello, la *idea de lo bello*; asimismo la segunda es la ley peculiar de la obra de arte y, en general, de la cosa singular bella, de la figura bella, de la Hélade.

El sueño del mundo

Pero no pasó de la figura. En su interior infinitamente rico, una cascada sobrepujante y llena de irisaciones, que, siempre renovada, se aclara de continuo, y está a la vez, calma en las profundidades silenciosas que la concentran, este mundo es hacia fuera pobre e inerte. ¿Tiene un fuera? Debe contestar afirmativamente a esta pregunta. Pero tiene que añadir que no sabe nada de este fuera y, aún peor, que no quiere nada de él. No puede negarlo, pero no lo necesita. Quizá exista un Dios, pero mientras que permanezca fuera y no se haga parte del mundo mismo, esta su existencia es invisible para su macrocosmos. Quizá exista un Hombre; pero mientras que sólo pueda ser medida que se le impone desde fuera, y no fuerza motriz en él, su microcosmos es sordo para este su ser-ahí o existir. Y en verdad que puede lícitamente este mundo seguir siendo ciego y sordo mientras que el Dios no resplandezca y el Hombre no hable. Puede legítimamente estar contento con portar en sí a su logos, a su fundamento suficiente y total. Y puede permanecer siendo lícitamente lo que es: lo en sí mismo fundamentado y sobre sí mismo basado, lo espiritualizado por su propio espíritu, lo que brilla en su propia plenitud. El mundo puede legítimamente ser todo eso: lo metalógico.

LIBRO TERCERO

EL HOMBRE Y SU SI MISMO
O
METAETICA

Psicología negativa

Del hombre ¿tampoco sabemos nada? El saber que el sí mismo tiene de sí, la autoconciencia, lleva fama de ser el más seguro de todos los saberes. Y el sano sentido común se revuelve aún con más dureza que la conciencia científica, cuando se habla de quitarle de bajo los pies este verdadero y literal fundamento auto-comprensible del saber. Pero tal cosa ha sucedido, aunque tarde. Una de las obras más admirables entre las realizadas por Kant es haber hecho propiamente un problema esto tan auto-comprensible: el yo; haberlo vuelto lo más dudoso. Kant enseña, en efecto, acerca del yo que conoce, que no cabe conocerlo más que en relación con el conocimiento, o sea, por sus frutos*, pero no «en sí mismo». Y acerca del yo volente sabe que la moralidad auténtica, el mérito y la culpa auténticos de las acciones, incluso de las nuestras propias, permanece siempre oculto para nosotros. Y así produce una psicología negativa que ha dado que pensar a todo un siglo: al siglo de la psicología sin alma. Apenas tenemos que subrayar que la nada, otra vez, no vale para nosotros aquí como un resultado, sino como punto de partida para el pensar. Alguna vez tenía que ser pensado lo absurdo. Pues el sentido profundo del tantas veces abusivamente empleado *credo quia absurdum* es que toda fe necesita como presupuesto suyo un *absurdum* del saber. Para que el contenido de la fe se vuelva auto-comprensible, se precisa que lo aparentemente auto-comprensible del saber quede tildado de absurdo. Y esto ha ocurrido, sucesivamente, con los tres elementos de este contenido: Dios, el Mundo y el Hombre. Con Dios sucedió ya en el principio

* Cf. Mt 7, 16.

de la Edad Media; con el Mundo, al comienzo de la Modernidad; con el Hombre, al empezar el siglo pasado. Sólo una vez que el saber no deja en pie como simple y claro ya nada, sólo entonces puede la fe tomar bajo su protección lo simple expulsado por el saber, y, de este modo, se hace ella misma enteramente simple.

Acerca del método

El Hombre no es demostrable, como no lo son el Mundo ni Dios. Si, a pesar de ello, el saber intenta demostrar uno de los tres, necesariamente se pierde en la nada. No puede esquivarlos, así se apodere de las alas* de la aurora para huir a los confines extremos del mar. El saber no puede hurtarse a estos tres elementos coordinados, entre los cuales se marca la impronta de cada paso y de cada movimiento que hace; pues no puede saltar fuera de la ruta que ellos tres determinan. Así, la nada del saber demostrativo es aquí siempre tan sólo una nada del saber, y, más exactamente, una nada del demostrar, frente a la cual permanece intacto en su facticidad total y absoluta el hecho que ayuda a fundar el espacio en el que el propio saber vive, teje y es. Por ello, el saber no puede aquí hacer otra cosa que seguir el camino desde lo indemostrable, desde la nada del saber, hacia la facticidad del hecho: justamente lo que ya hemos realizado dos veces y vamos a hacer ahora una tercera.

Lo propio del hombre

Así que tampoco del hombre sabemos nada. Y esta nada es solamente un principio, e incluso solamente el principio de un principio. También en él apuntan y despiertan las palabras originarias: el Sí que crea, el No que engendra, el Y que configura. Y el Sí crea, también en este caso, en el No-nada infinito, el ser verdadero, la *esencia.*

¿Cuál es el ser verdadero del hombre? El ser de Dios era ser absolutamente, ser allende el saber. El ser del mundo lo era en el saber: era ser consciente, ser universal. ¿Cuál es, frente a Dios y al Mundo, la esencia del Hombre? Goethe nos la enseña: «¿Qué distingue a los Dioses de los hombres? Que ante aquéllos corren muchas olas; a nosotros, en cambio, la ola nos levanta, la ola nos traga, y nos hundimos». Y el Eclesiastés nos enseña: «Una generación va y otra viene; pero la Tierra está ahí eterna»**. La fugacidad, el ser pasajero, ajeno a Dios y a los Dioses y, para el Mundo, la vivencia desconcertante de su propia fuerza que constantemente se renueva, eso es para el hombre la atmósfera perpetua que lo rodea y él absorbe y expulsa con cada golpe de su respiración. El hombre es perecedero. El ser perecedero es su esencia, como es la esencia de Dios ser inmortal e incondicionado, y la esencia del mundo, ser universal y necesario. El ser de Dios es ser en lo incondicionado; el ser del mundo, ser en lo universal; el ser del hombre es ser en lo particular. El saber no está bajo él, como lo está respecto de Dios, ni en torno a él y en él, como en el caso del Mundo, sino que está sobre él. El Hombre no está más allá de la validez universal y de la necesidad del saber, sino más acá de ellas. No está cuando el saber termina, sino antes de que empiece. Y es sólo porque está antes del saber por lo que sucede que sigue estando después y le lanza a todo saber, por más que éste se haya gloriado de haberlo cogido por completo dentro de los vasos de su validez universal y su necesidad, su grito de victoria: «¡Sigo existiendo!». Es precisamente su esencia que él no se deja meter en una botella; que siempre sigue existiendo; que, en su particularidad, nunca se deja amedrentar por la sentencia del universal; que su propia particularidad no es para él, como el Mundo querría, un acontecimiento, sino lo suyo autocomprensible, su esencia. Su primera palabra, su Sí originario, afirma su ser propio. En el No sin límites de su nada funda esta afirmación su particularidad, lo suyo propio, como su esencia. Un singular, pues, pero no un singular como lo singular del mundo, del que en un momento brotan singulares en interminable serie, sino un singular en el espacio vacío y sin límites; o sea, un singular que nada sabe de otros singulares junto a él, que nada sabe en general de un *junto a él* porque está *por doquier*; un singular no como acto, ni como acontecimiento, sino como perpetua esencia.

Este ser propio del hombre es, pues, cosa distinta de la individualidad que él mismo toma, en cuanto fenómeno singular, dentro del mundo. No se trata de una individualidad que se separe de otras individualidades; no es una parte, mientras que el individuo confiesa, justamente al aferrarse a su indivisibilidad, que él mismo es una parte. Este ser propio del hombre no es de suyo infinito, sino que es *en* lo infinito. Es singular y, sin embargo, lo es todo. A su alrededor hay el infinito silencio del No-nada humano. El es el sonido que suena en este silencio: algo finito y, sin embargo, ilimitado.

Palabra originaria

Nuestro lenguaje simbólico tiene aquí ante sí el camino despejado. La afirmación primitiva, que siempre pone el lado derecho de

* Cf. Sal 139, 9.
** Ecl 1, 4.

nuestras ecuaciones, el *Así* primitivo, había efectuado su condición de absoluto en la *physis* de Dios, y su validez universal en el logos del Mundo. En el primero de estos casos había actuado la fuerza que asegura en general un significado a cada palabra singular; en el segundo, la que le asegura la igualdad de su significación. Aquí entra en acción la dirección del Sí primigenio que funda para cada palabra singular no meramente un significado que siempre es igual, sino su significado particular. A diferencia, por tanto, de la peculiaridad que siempre determina como nueva cada caso singular de uso de la palabra, de lo que aquí se trata es de la particularidad que ya posee la palabra antes de todo uso suyo. La particularidad, no como sorpresa del instante, del abrir y cerrar de ojos, sino como carácter existente, encuentra su lugar en el ethos personal del hombre: «Sólo el hombre puede lo imposible: sólo él puede prestar duración al instante». Puede esto el hombre justo porque él mismo porta en sí, como su esencia duradera, eso que hace al instante «flotar como una aparición vacilante»: la particularidad. Sólo para él la particularidad no se vuelve *individualidad* como la que una parte posee, sino propiedad ilimitada del *carácter*.

Signo

Esta propiedad, como algo particular que es, sólo puede ser significada por *B*. En ella no hemos podido averiguar que haya una dirección. Y es que es tan carente de dirección, está tan más allá de lo activo y lo pasivo, es en su finitud tan absolutamente, como el ser infinito de Dios. Frente a la simple *A* sin prefijos de éste, surge como una *B* no menos simple y sin prefijo. El ser se alza aquí frente al ser. Pero respecto del ser necesitado de cumplimiento que lo llene, ese ser infinitamente formal del Mundo, el ser no necesitado, ilimitadamente particular del Hombre no es su opuesto, sino algo totalmente escindido de él. Entre =*A* y *B* no hay relación alguna. Si sólo dependiera de la esencia, entre Dios y el Hombre estaría puesta la enemistad; en cambio, el Mundo y el Hombre estarían situados en planos distintos, y entre ellos no sería posible ni siquiera la enemistad. No depende únicamente de la esencia, pero, con todo, en la forma final de la ecuación queda algo de esta relación entre los elementos. En la forma final en cuestión actúa también el hecho de que entre Mundo y Hombre hay una relación, en otro sentido, que precisamente es particularmente estrecha, a saber: que igualmente aparece en ambos la particularidad absoluta y sin dirección, *B*, sólo que en el Mundo como *No* y en el Hombre como *Sí*; en el Mundo como milagro siempre nuevo de la individualidad, y en el Hombre como el ser duradero del carácter. Se trata, sin embargo, de la

primera y, como veremos, la única ocasión en que en nuestras ecuaciones aparece un miembro más de una vez. La significación que posee esta circunstancia sólo podrá ser reconocida más adelante.

Voluntad humana

Así que tampoco del hombre sabemos nada. Y no hay que quedarse en el Así del carácter, igual que no había que hacerlo con otro Así anterior. La fuerza del No puede ponerse a prueba con la nada del hombre, después de que en el carácter ésta se ha mostrado como una nada de la que podía surgir afirmación. Otra vez se trata de derribar, en la lucha cuerpo a cuerpo de la finitud, a la nada; de hacer manar una fuente de agua viva de esta roca hueca y sorda. La nada del mundo se rindió al No victorioso en la plenitud hirviente del fenómeno. La nada de Dios se rompió ante su No en la divina libertad, siempre nueva, del Acto. Al hombre se le abre su nada, en la negación, también en una libertad, en su libertad, que es, desde luego, muy distinta de la divina. Pues la libertad de Dios era sin más, como consecuencia de su objeto infinito y enteramente pasivo —la esencia divina—, poder infinito, o sea libertad para el acto. Pero la libertad del hombre choca con algo finito aunque ilimitado, con algo incondicionado, y, por ello, es, ya en su origen, algo finito. A diferencia de la libertad de Dios, algo no meramente finito en la instantaneidad siempre renovada de su brotar. Pues tal cosa sería la finitud que ya requiere el manar inmediatamente de la nada negada, dado que toda negación, en cuanto no es sólo la afirmación infinita que tiene lugar en la forma de negación, pone algo determinado y finito. No se trata, pues, meramente de una finitud tal como la que posee la libertad de Dios, sino que la finitud de la libertad humana es una finitud que habita en ella misma, abstracción hecha de su surgimiento. La libertad humana es finita, pero, a consecuencia de su origen inmediato a partir de la nada negada, es incondicionada y no supone cosa alguna, sino sólo Nada y únicamente Nada. Así, pues, no es, como sí lo es la de Dios, libertad para el acto, sino libertad para la voluntad; no libre poder, sino voluntad libre. En oposición a lo que le sucede a la libertad divina, el poder le está ya negado en su origen, pero su querer es tan incondicionado y sin límites como el poder de Dios.

Signo

Esta voluntad libre es finita e instantánea en sus exteriorizaciones, como lo es la plétora fenoménica del mundo. Pero, al revés

que ésta, no se conforma sencillamente con su existencia y conoce una ley diferente de la de la propia gravedad: no cae, sino que tiene una dirección. Su símbolo, por tanto, es, como en el caso de la plenitud fenoménica, una *B* en el lado izquierdo de la ecuación, pero, a diferencia que en aquélla, no una simple *B*, sino *B*=. El símbolo, pues, tiene la misma forma que el símbolo de la libertad divina, que era *A*=, pero contenido opuesto: la voluntad libre es tan libre como el acto divino libre, pero Dios no tiene voluntad libre y el hombre no tiene poder libre. «Ser bueno» significa, para Dios, hacer lo bueno; para el hombre, querer lo bueno. Y el símbolo tiene, luego, la forma contraria pero igual contenido que el símbolo del fenómeno mundano. La libertad aparece en el mundo fenoménico como un contenido entre los demás, pero es el *milagro* en medio de ese mundo: es distinta de todos los demás contenidos.

Independencia del hombre

Kant, a quien acabamos de citar, ha establecido seguramente, con intuición innegablemente extraordinaria, la esencia de la libertad. Los desarrollos que seguirán irán aproximándonos una y otra vez a él, si bien sólo, propiamente, nos acercarán a sus intuiciones. Ahora, antes que nada, sigamos el camino que lleva de la voluntad libre a lo propio del hombre, por el que el hombre, que aún era una mera abstracción considerado nada más que como voluntad libre y ser propio suyo, adquiere su sí-mismo. Pues ¿qué es la voluntad libre mientras nada más tiene dirección, pero aún ningún contenido? Y ¿qué es ese ser propio mientras nada más... es? Buscamos al hombre vivo, al sí-mismo. El sí-mismo es más que voluntad, más que ser. ¿Cómo llega a ser este más, este Y? ¿Qué le ocurre a la voluntad humana cuando, siguiendo su interna dirección, inicia el camino hacia el ser del hombre?

Es de antemano finita, y, como tiene dirección, lo es con conciencia de serlo. No quiere sino lo que ella es. Como la libertad de Dios, quiere su propia esencia. Pero esta esencia propia que quiere ella no es algo infinito en lo que la libertad pueda conocerse a sí misma como poder, sino algo finito. Así, pues, la voluntad libre, cuando aún está enteramente en su propio dominio pero ya vislumbra a lo lejos su objeto, se conoce ya en su finitud, sin por ello abandonar en lo más mínimo algo de su incondicionalidad. En este punto de su camino, aún enteramente incondicionada, pero ya consciente de su finitud, la voluntad libre se vuelve voluntad obstinada. La obstinación, el orgulloso *Pero*, es para el hombre lo que para Dios es el poder, el Así sublime. La pretensión de la obstinación es igual de soberana que el derecho del poder. El *abstractum* de la voluntad libre toma forma, se configura, como obstinación.

Y como obstinación continúa su camino —recordaremos que se trata sólo de movimientos interiores en el hombre: no entra para nada en consideración la relación con las cosas— hasta el punto en que la existencia del ser propio se le hace tan perceptible que ya no puede seguir caminando inmutable y sin tomarla en cuenta. Este punto en el que el ser propio, en su muda facticidad existente, viene a hallarse en el camino de la voluntad libre —salirle al paso sería decir demasiado—, este punto recibe un nombre que ya hemos empleado antes varias veces, anticipando un poco acontecimientos, para explicar el concepto del ser propio frente al concepto de individualidad: el nombre de *carácter.* En el ser propio la voluntad se disolvería en nada. Señalándoselo, la mortifica Mefistófeles: «Sigues siempre siendo lo que eres». Con el carácter no le ocurre a la obstinación como a la voluntad con el ser propio —o sea, la aniquilación—, sino que se conserva entera como tal obstinación. No es su abolición lo que se encuentra, sino su determinación, su contenido. La obstinación sigue siendo obstinación, sigue siendo formalmente incondicionada; pero recibe como contenido suyo al carácter. La obstinación se obstina con el carácter. Tal es la autoconciencia del hombre, o, dicho con menos palabras, tal es su sí-mismo. El *sí-mismo* es lo que surge en esta intrusión de la voluntad libre en el ser propio: como Y de la obstinación y el carácter.

El sí-mismo está por completo cerrado en sí. Esto lo debe a su arraigar en el carácter. Si sus raíces estuvieran en la individualidad, o sea, si la obstinación se hubiera arrojado contra la particularidad del hombre respecto de los demás, contra su participación impartible en la humanidad universal, lo que habría surgido no habría sido el sí-mismo cerrado en sí y que no mira fuera de sí, sino la personalidad. La personalidad, como ya lo dice el origen de la palabra, es el hombre que interpreta el papel que el destino le ha asignado: un papel junto a otros, una voz en la sinfonía polifónica de la humanidad. Es realmente ella «el bien supremo de los hijos de la Tierra»*, de cada uno de ellos. El sí-mismo no tiene relación alguna con los hijos de los hombres, sino siempre tan sólo con un único hombre, que es, justamente, *él mismo*. Cierto que también puede poseer un sí-mismo el grupo cuando se tiene por absolutamente único, como, por ejemplo, le ocurre al pueblo para el que todos los otros pueblos son «bárbaros». Del sí-mismo no hay plural. El singular «personalidad» sólo es una abstracción que extrae su vida

* Sigue tratándose de citas de Goethe.

del plural «personalidades». La personalidad siempre es una entre otras: sufre comparación. El sí-mismo no se compara con nada y es incomparable. El sí-mismo no es parte ni caso que se subsume bajo cierto algo, ni es tampoco participación —celosamente custodiada— en el bien común y cuya «encomienda» pudiera ser meritoria. Todos estos son pensamientos que sólo cabe pensar a propósito de la personalidad. El sí-mismo no se puede encomendar. ¿A quién se le iba a encomendar? Para él no existe nadie a quien pueda *dar* nada. Está solo. No es un hijo de los hombres: es Adán, el hombre mismo.

Signo

Son posibles muchos enunciados acerca de la personalidad: tantos como acerca de la individualidad. Todos siguen, como enunciados singulares, el esquema $B=A$, en el que están prefigurados todos los enunciados sobre el mundo y sus partes. La personalidad siempre se define como personalidad singular en su relación con otras personalidades singulares y con un universal. No hay sobre el sí-mismo enunciados derivados; tan sólo el primitivo: $B=B$. Tampoco sobre Dios o sobre el mundo hay una pluralidad de enunciados, sino únicamente los primitivos, simbolizados en las ecuaciones. Aunque el carácter es en sí tan singular como la individualidad, y, en consecuencia, se le designa también con el mismo símbolo de la desnuda B, sin embargo, por el hecho de aparecer, en contraste con la individualidad, en el lado derecho de la ecuación, se distingue perfectísimamente de ésta. Por aparecer al lado izquierdo de la ecuación, la individualidad está caracterizada como objeto. El carácter, como se encuentra en el lado derecho de la ecuación, muestra ser él mismo enunciado, aserto. Ya no se vuelve sobre el hecho de que es algo particular, como lo muestra, justamente, su lugar en la ecuación; pues lo particular desarrolla su particularidad dejándose convertir, como todo lo particular en el mundo, incluida también la individualidad, en objeto de enunciados. Un particular que aparezca en el lado enunciativo de la ecuación renuncia a que de él se hagan enunciaciones, es decir: renuncia al desarrollo y a la exposición de su particularidad. Se hace contenido enunciativo para algo distinto de él. Y esto lo realiza sólo uno de los particulares: el carácter. El carácter es el enunciado que «determina de más cerca» la voluntad libre. ¿Qué quiere la voluntad libre? Quiere el carácter propio. Así, la voluntad libre se vuelve voluntad obstinada, y la obstinación voluntaria y el carácter se condensan en la figura del sí-mismo.

El sí-mismo, simbolizado en la ecuación $B=B$, se contrapone, pues, inmediatamente a Dios. Vemos cómo la plena oposición exterior del contenido, manteniéndose la también plena igualdad de la forma, ya se hace visible en la ecuación que se va formando, como, asimismo, en la ecuación una vez acabada. La ecuación acabada designa el puro estar encerrado en sí, junto con la finitud no menos pura. Como sí-mismo, y no verdaderamente como personalidad, fue el hombre creado a imagen de Dios*. Realmente Adán es, en contraste con el mundo, exactamente «igual que Dios»**, sólo que es pura finitud donde El es pura infinitud. Con razón la serpiente*** se dirige, en toda la Creación, sólo al hombre. Con el mundo, el hombre, como sí-mismo acabado, ya no está en la compleja relación en que estaban los elementos antes de coincidir en el Y, sino que, sencillamente, es igual a él, del que, sin embargo, se enuncia algo opuesto. El sujeto B puede ser o A o B. En el primer caso, $B=A$, es mundo; en el segundo, $B=B$, es sí-mismo. El hombre puede, evidentemente, ser ambas cosas, como nos enseñan las ecuaciones. Es, según la frase de Kant, *ciudadano de dos mundos*.

Pero la verdad es que esta expresión, que en sí misma es tan fuerte, traiciona ya, al tiempo, toda la debilidad de Kant, por la que lo que en él hay de imperecedero empezó cayendo en el olvido. Me refiero a la equiparación como *mundos* de ambas esferas. Mundo no lo es más que una. La esfera del sí-mismo no es mundo, y no lo será porque se la llame así. Para que la esfera del sí-mismo se vuelva *mundo*, tiene «este mundo» que «pasar»****. La comparación que clasifica el sí-mismo dentro de un mundo induce erróneamente, ya en Kant mismo, y, luego, abiertamente, en sus seguidores, a confundir este «mundo» del sí-mismo con el mundo que está ante las manos. Confunde acerca de la lucha de lo irreconciliable, acerca de la dureza del espacio y la tenacidad del tiempo. Borra el sí-mismo del hombre justo cuando cree que lo está delimitando. Nuestra ecuación, que pone tan fuerte énfasis en la diferencia formal —equiparando dos términos desiguales, en un caso, y dos iguales, en el otro—, no corre ese riesgo. Puede por ello traer tranquilamente a la intuición el paralelismo en el contenido, a saber: que en ambos casos se hacen enunciaciones sobre algo igual, si bien se trata de enunciaciones opuestas.

* Gén 1, 26.
** Gén 3, 5.
*** Cf. Gén 3.
**** Cf. 1 Cor 7, 31.

Líneas de la vida

El sí-mismo, pues, visto desde fuera, no puede ser diferenciado de la personalidad; pero por dentro son tan distintos, como en seguida se verá, tan opuestos incluso, como lo son el carácter y la individualidad. La esencia de la individualidad la hemos aclarado, como la de un fenómeno mundano, según el ciclo de su curso por el mundo. El nacimiento natural era también el nacimiento de la individualidad; en el acto de la fecundación moría la muerte que la devolvía al género. La muerte natural ya no añade nada: el ciclo se ha recorrido por completo. Que la vida individual sobreviva a haber engendrado descendencia, es cosa incomprensible, vista desde la individualidad. El fenómeno de la supervivencia de la vida individual más allá de los años en que es potente para engendrar, o sea la vejez, no cabe en la cabeza de una visión puramente natural de la vida. Así que ya desde este problema tendríamos que vernos puestos ante la insuficiencia de los pensamientos de individualidad y personalidad a la hora de comprender la vida del hombre.

Los conceptos de sí-mismo y de carácter son los que nos hacen avanzar más allá ahora. El carácter y, por tanto, el sí-mismo, que se basa en él, no es la dote que los Habitantes del Cielo pusieron en su cuna, «ya en el nacimiento», al joven ciudadano de la tierra, como parte suya en el bien común de la humanidad. Muy al contrario. El día del nacimiento natural, que es el gran día del destino de la individualidad, porque en ella el destino del particular está determinado por la participación en lo universal, ese día está cubierto de oscuridad para el sí-mismo. El día del nacimiento del sí-mismo es otro que el día del nacimiento de la personalidad. Y es que también el sí-mismo y también el carácter tienen su día de nacer. Un día, existen. No es verdad que el carácter «se haga», que «se forme». El sí-mismo ataca un día al hombre por sorpresa como si fuera un guerrero bien armado, y se apodera de todos los bienes que hay en su casa. Hasta ese día —siempre se trata de un día determinado, aunque el hombre ya no sepa cuál fue—, hasta ese día, el hombre es un pedazo de mundo, incluso ante su propia conciencia. La condición de cosa del mundo, la objetividad, si se quiere, del niño, ya no la recupera ninguna edad posterior de la vida. La irrupción del sí-mismo le roba de un golpe todas las cosas y todos los bienes que se jactaba de poseer. Y queda pobrísimo: sólo se tiene a sí, sólo se conoce a sí mismo, y nadie le conoce, porque no existe nadie fuera de él. El sí-mismo es el hombre solo, en el más duro sentido de la palabra. El «animal político» es la personalidad.

Así, pues, el sí-mismo nace en el hombre un día determinado. ¿Qué día es ése? El mismo en el que el individuo, la personalidad, muere la muerte que lo devuelve al género. Ese instante es justo el que hace nacer al sí-mismo. El sí-mismo, el *demon*, no en el sentido de la Estancia Orfica de Goethe, donde esta palabra designa precisamente la personalidad, sino en el sentido de la frase de Heráclito «su *ethos* es *demon* para el hombre»*, este ciego y mudo demon cerrado sobre sí mismo ataca por sorpresa al hombre, la vez primera, bajo la máscara de Eros; y lo conduce en adelante por la vida, hasta el instante en que se quita la máscara y se revela como Thánatos. Este es el día del segundo nacimiento —si se quiere, del nacimiento secreto— del sí-mismo, de la misma manera que es el segundo día —y, si se quiere, el día notorio y público— de la muerte de la individualidad. Hasta a la mirada más estúpida le hace evidente la muerte natural que la personalidad tiene que dejarse despersonalizar, que lo individual tiene que dejarse re-generar. La parte del hombre sobre la que el género aún no había podido reivindicar su derecho, es en la muerte botín del desnudo universal supragenérico: la naturaleza. Pero mientras que en ese instante el individuo está renunciando a los últimos restos de su individualidad y regresa a su hogar, el sí-mismo se despierta al último de los aislamientos y la más extrema soledad. No hay mayor soledad que la de los ojos del moribundo, y no hay aislamiento más obstinado y altivo que el que se pinta en el rostro rígido de un muerto. Entre estos dos nacimientos del demon se encuentra todo lo que se nos hace visible del sí-mismo del hombre. ¿Qué hay antes? ¿Qué hay después? La existencia visible de estas figuras va ligada al ciclo vital de la individualidad, y se pierde en lo invisible allí donde se disuelve en ese ciclo. Que va ligada a él únicamente como a una materia en la que hacerse visible, es cosa que nos enseña ya la dirección opuesta que ella mantiene, contra este ciclo, en los puntos decisivos. La vida del sí-mismo no es un círculo, sino una recta que lleva de lo desconocido a lo desconocido. El sí-mismo no sabe de dónde viene ni a dónde va. Pero el hecho de que el segundo nacimiento del demon —su nacimiento como Thánatos— no es un mero epílogo —como sí lo es la muerte de la individualidad—, da a la vida de más allá de los límites del género —a la edad de la vejez, que, a la luz de la fe en la personalidad, es vana y sin sentido— su propio rango. El viejo ya no tiene personalidad propia. Su participación en lo común a la humanidad se ha disipado en mero recuerdo. Pero cuanta menos individualidad es, tanto más fuerte se vuelve como carácter, y tanto más se vuelve sí-mismo. Este es el

* Diels-Kranz, B 119.

cambio de esencia que lleva a cabo Goethe con Fausto, quien ya ha perdido, al empezar la Segunda Parte, toda su rica individualidad, y, justamente por eso, aparece al final, en el Acto Conclusivo, como un carácter de dureza acabadísima y obstinación suma, o sea verdaderamente como sí-mismo; y como fiel imagen de la vejez.

Es cierto que el ethos es contenido para el sí-mismo. El sí-mismo es el carácter. Pero no está determinado por ese su contenido. No es sí-mismo porque sea ese carácter determinado; sino que es ya sí-mismo por el hecho de tener en general un carácter, cualquiera que éste sea. De modo que, mientras que la personalidad es personalidad gracias a su firme conexión con la individualidad determinada, el sí-mismo es sí-mismo por su mero atenimiento a su carácter. En otras palabras: el sí-mismo *tiene* su carácter. Es justamente la condición no esencial del carácter determinado lo que se expresa en la ecuación universal $B=B$. La misma particularidad que es en la ecuación $B=A$ individualidad, objeto de todas las enunciaciones, meta de todo el interés, aquí se tiene que contentar con ser, en su particularidad, el suelo universal sobre el que se alza el edificio, siempre singular y, sin embargo, siempre igual, del sí-mismo singular.

Leyes del mundo

Pero al hacer el sí mismo de la particularidad de la individualidad mero *requisito particular* suyo, al mismo tiempo el mundo entero de la universalidad ética, que pende de esta particularidad ética de la individualidad, se ve constreñido a quedar como mero fondo del sí-mismo. Junto con la individualidad, se hunde, pues, el género, se hunden las comunidades, los pueblos, los estados; se hunde todo el mundo moral, hasta quedar todo ello convertido en mero prerrequisito del sí-mismo. Para el sí-mismo todo esto no es más que algo que él tiene. No vive en ello como vivía la personalidad. No es para él el aire que respira su existencia. La atmósfera de su existencia es para él... sí mismo. El mundo entero y, sobre todo, el mundo moral entero, está a su espalda. El, en cambio, se sitúa *allende*. No como si no lo necesitara, sino en el sentido de que no reconoce sus leyes como leyes para él. En ellas no reconoce más que meros prerrequisitos que le pertenecen sin que, por su parte, él tenga que obedecerlas. El mundo de lo ético es para el sí-mismo meramente *su* ethos. No ha quedado de él nada más. El sí-mismo no vive en un mundo moral, sino que tiene su ethos. El sí-mismo es meta-ético.

El hombre antiguo

A este sí-mismo en su soledad de alta montaña, «noblemente muda», en su estar desprendido de todas las relaciones de la vida y en su imponente restringirse a sí, ¿de qué lo conocemos? ¿Dónde lo hemos visto ya? La respuesta es fácil, cuando recordamos dónde hemos visto al Dios metafísico y al mundo metalógico, como figuras de la vida. Y es que, en efecto, también el hombre metaético fue figura viva en la Antigüedad, y en especial, otra vez, en la Antigüedad verdaderamente clásica de Grecia. Justamente allí, donde la fuerza del género, devoradora de personalidades, se configuraba en el fenómeno de la polis sin que la limitaran fuerzas opuestas, allí fue donde la figura del sí-mismo, que se impone con arrogancia a todos los derechos del género, ocupó su trono en orgulloso aislamiento. Ocurrió esto ya, ciertamente, en las pretensiones de las teorías sofísticas, que hacían del sí-mismo la medida de las cosas; pero ocurrió, sobre todo, con la pujanza de lo visible, en los grandes contemporáneos de esas teorías: en los héroes de la tragedia ática.

ASIA: EL HOMBRE NO-TRÁGICO

India

El antiguo héroe trágico no es sino el sí-mismo metaético. Por ello, lo trágico sólo ha estado vivo allí donde la Antigüedad ha recorrido todo el camino hasta producir esta imagen humana. India y China, que se detuvieron por el camino antes de llegar a la meta, no alcanzaron lo trágico ni en las obras del arte dramático ni en la forma previa del relato popular. La India no ha llegado nunca a la obstinada igualdad del sí-mismo en todos los caracteres. El hombre de la India se queda parado en el carácter. No hay mundo más rígido en sus caracteres que el de la poesía de la India. Tampoco hay un ideal de humanidad que siga estando tan apegado como el indio a todas las articulaciones del carácter natural. No es que valga una particular ley de vida para cada sexo o para cada casta, sino también para cada edad. Lo supremo es que el hombre obedezca a esta ley de su particularidad. No todos tienen el derecho o hasta el deber de ser, por ejemplo, santos; muy al contrario, al hombre que aún no ha fundado una familia le está prohibido. Hasta la santidad es aquí una particularidad entre las demás, mientras que lo heroico es la necesidad de vivir, que es universal e igualmente interior para cada uno. Y otra vez sucede que es la ascesis, que llega en Buda

a su cima, la que va más atrás de esta particularidad del carácter. El perfecto está liberado de todo, menos de su propia perfección. Todas las condiciones del carácter han ido desapareciendo: no están vigentes ya ni la edad, ni la casta, ni el sexo; pero ha permanecido el carácter uno e incondicionado, el redimido de toda condición, o sea, precisamente, el carácter del redimido. Pues esto sigue siendo aún carácter. El Liberado o Redimido está separado de lo no liberado; pero tal separación es completamente diferente de la que separa unos caracteres de otros, porque está, tras esas separaciones condicionadas, como la única que es incondicionada. Así, el Liberado es el carácter en el instante de su surgimiento de la nada, o, mejor dicho, en el de su entrada en la nada. Entre el Liberado y la Nada ya no hay realmente otra cosa que el suplemento de individualidad de que está provisto el carácter, mientras vive, a consecuencia de la participación de todo lo vivo en el mundo. La muerte, que hace que este trozo de individualidad vuelva a refluir al mundo, quita esta última pared que aún separaba de la Nada al Liberado, y hasta desnuda a éste del carácter de haber sido liberado.

China

Lo que India da en demasía al carácter y a la particularidad, China lo hace demasiado poco. Mientras que el mundo es aquí rico en individualidad y sobreabunda en ella, el hombre, en la medida en que no es tomado como parte del mundo —como, en cierto modo, desde fuera—, o sea el hombre interior, carece de todo carácter. El concepto del Sabio, tal como lo encarna clásicamente Confucio, esquiva toda posible particularidad del carácter. El Sabio es el que en verdad carece de carácter, el hombre medio. Hay que decir, en honor del género humano, que en ninguna otra parte más que aquí, en China, pudo llegar a ser ejemplo clásico de lo humano un hombre tan aburrido como Confucio. Lo que caracteriza al hombre chino es algo totalmente distinto del carácter: una pureza del sentimiento enteramente elemental. El sentimiento carece en China de tòda relación con el carácter, y, en cierto modo, también de toda relación con su portador. Es algo puramente objetivo. Es en el instante en que es sentido, y es porque es sentido. Ninguna lírica de ningún otro pueblo es hasta este punto un puro espejo del mundo visible y del sentimiento impersonal, emancipado del yo del poeta y hasta filtrado de toda adherencia que de él pudiera quedarle. Hay versos del gran Litaipé que ningún traductor se atreve a trasladar prescindiendo de la palabra «yo» y que, sin embargo, en el texto primitivo, según lo permite la índole peculiar de la lengua

china, se hallan sin alusión a ninguna personalidad y como, por así decir, en la forma del neutro «ello». La pureza del sentimiento absolutamente instantáneo, ¿qué es sino la voluntad a la que no se ha consentido tomar cuerpo en un carácter y permanece como efusión, como pura efusión sin sustrato alguno? Más atrás de esta pureza e inalterabilidad del sentimiento fue, otra vez, el gran sabio que superó en China a China misma: Laotsé. El sentimiento, por elemental y desprovisto de todo carácter que sea, tiene contenido; luego sigue siendo visible y expresable; sigue siendo nombrable. Pero de Laotsé se dice que quería no tener nombre. Esta *ocultación del sí-mismo* es lo que prescribe al Perfecto: que no sea notado, que nadie dé fe de él, que deje ir las cosas. Como el fundamento originario, también el hombre debe estar más allá del hacer y del no-hacer. No mira fuera por la ventana, y por ello ve el cielo; haciendo el no-hacer, colabora al hacer de todos los seres. Su amor es tan anónimo y oculto como él mismo.

Idealismo primitivo

Así, pues, igual que lo fueron la negación perfecta de Dios y la perfecta recusación del mundo, también es doble la perfecta disolución del sí-mismo: Buda lo supera y Laotsé lo recata. Todo ello tiene, efectivamente, que ser doble, porque los Dioses vivos no se dejan negar, el mundo configurado no se deja recusar, el sí-mismo obstinado no se deja apagar. Las fuerzas de la aniquilación y el deshacimiento sólo tienen poder sobre los meros elementos, sobre las mitades que aún no se han reunido en la unidad de la figura. En la auto-superación y el auto-encubrimiento tiene siempre lugar el apagarse del sí-mismo: el único apagarse que lleva justamente al lado de la plena Nada del sí-mismo sin desaparecer en ella. Pues en esa superación y ese encubrimiento sigue siendo, a pesar de todo, el hombre el que supera y encubre. Junto a la angustia ante Dios y la ilusión del mundo aparece la tercera de las fuerzas elementales de la prehistoria: la arrogancia del mago, que sólo sabe esquivar el poder del destino sobre el sí-mismo por la fuerza o la astucia, y así se ahorra la obstinación del héroe. Y de nuevo la India y la China han mostrado en esto los dos únicos caminos por los que puede siempre el hombre escapar a su sí-mismo cuando no alcanza el valor de llegar a ser el hombre trágico. Aunque tal cosa valga estrictamente para esas dos cimas últimas de la arrogancia del hombre primitivo que son el Liberado budista y el Perfecto de Laotsé, desde el punto de vista histórico ni el suelo de la India ni el de China han criado la planta de lo trágico. En el primer caso, lo condicio-

nado de la particularidad del carácter, en el segundo, la impersonalidad del sentimiento, más la separación respectiva de ambos, todo esto no permitió el brote de lo trágico. Pues su nacimiento presupone el injerto de una voluntad con una esencia en la unidad estable de la obstinación. En aquellos suelos, en vez de al héroe trágico se llega, a lo sumo, a la situación conmovedora. En lo conmovedor, el sí-mismo se ahoga en su desdicha. En lo trágico, la desdicha pierde todo poder independiente y toda independiente significación: pertenece a los elementos de la particularidad sobre los que imprime el sello de su obstinación el sí-mismo. Ese sello siempre igual: *si fractus illabatur orbis*, ¡que mi alma muera con los filisteos!*.

El héroe trágico

Guilgamesh

Antes de la obstinación trágica de Sansón y de Saúl, el Oriente Próximo antiquísimo ha expuesto el tipo originario del héroe trágico en aquella figura que está en la frontera de lo divino y lo humano: en Guilgamesh. La trayectoria de la vida de Guilgamesh pasa por los tres puntos fijos: el principio es el despertar del sí-mismo humano en el encuentro con Eros; sigue luego la línea recta del viaje rico en actos, que termina brutalmente en el acontecimiento último y decisivo del encuentro con Thánatos. Este encuentro se halla potentemente objetivado al no tratarse inmediatamente de la muerte propia saliéndole al paso al héroe, sino de la muerte del amigo. Pero en ella experimenta el héroe el temor a la muerte en general. La lengua, en tal encuentro, le rehúsa sus servicios: «no puede gritar, no puede callar»; pero tampoco se somete. Toda su existencia se convierte en el soportar este solo encuentro. Su vida adquiere como único contenido la muerte, la muerte propia que él ha visto en la muerte del amigo. Da igual que al final también venga a buscarlo a él la muerte: lo propio suyo ya ha quedado para entonces tras él. La muerte, la muerte propia se ha tornado el acontecimiento dominante de su vida. El ha entrado en la esfera en que el mundo, con su alternancia de gritos y de silencio, extraña de sí al hombre: en la esfera del puro y altivo mutismo, del sí-mismo.

* Jue 16, 30. (En cuanto a la expresión latina, procede, como se sabe, de una oda horaciana: III, 3, 8).

La tragedia ática

Pues tal es la marca del sí-mismo, el sello de su grandeza y, también, el hito de su flaqueza: que calla. El héroe trágico sólo tiene un lenguaje que le sea perfectamente adecuado: el silencio. Así es desde un principio. Justamente, lo trágico se ha creado la forma artística del drama para poder exhibir el silencio. En la poesía narrativa, el silencio es la regla; la poesía dramática, en cambio, sólo conoce el hablar, y es por su medio como en ella el silencio se vuelve elocuente. Callando rompe el héroe los puentes que le unen con Dios y con el mundo, y se eleva desde la vega de la personalidad —la cual se delimita frente a otros y se individualiza hablando— a la helada soledad del sí-mismo. El sí-mismo no sabe de nada fuera de él: está absolutamente solo. ¿Cómo manifestará esta soledad suya, esta rígida obstinación en él mismo, si no es callando? Y así lo hace en la tragedia de Esquilo, como no dejaron de notar sus contemporáneos. Lo heroico es mudo. Cuando los grandes silencios de los personajes de Esquilo, que se prolongan un acto entero del drama, ya no se encuentran en los trágicos posteriores, esta ganancia de «naturalidad» se adquiere al precio de una pérdida mayor en fuerza trágica. No es, en absoluto, que los héroes mudos de Esquilo conquisten en Sófocles y Eurípides lenguaje, el lenguaje de su mismidad trágica. No es que aprendan a hablar: sólo aprenden a entrar en debate. Lo que hay entonces es una proliferación de ese arte de la disputa del diálogo dramático que a nosotros nos sabe hoy a cosa horrendamente glacial. Estos diálogos exponen a la medida del entendimiento, volviéndolo a todas partes en una discusión interminable, el contenido de la situación trágica; y, así, lo propiamente trágico, el sí-mismo que se obstina más allá de todas las situaciones, se pierde de vista, hasta que uno de esos monólogos líricos a los que da siempre ocasión la existencia del coro, trae otra vez lo trágico al centro del drama. La inmensa importancia de estas partes lírico-musicales en la economía de la totalidad del drama estriba precisamente en que los áticos no encontraban en lo propiamente dramático —el diálogo— la forma de traer a expresión lo trágico heroico. Pues lo heroico es voluntad, y el diálogo ático, para emplear la expresión del más antiguo teórico, el propio Aristóteles, es *dianoético*, o sea, discusión a la medida del entendimiento.

Este límite del drama ático no es, por cierto, una mera limitación técnica. Es que el sí-mismo sólo puede callar. Puede, en todo caso, intentar exteriorizarse lírico-monológicamente, aunque esta exteriorización, precisamente por serlo, ya no le es enteramente apropiada. El sí-mismo no se exterioriza: está enterrado en sí. En cuanto entra en diálogo, deja de ser sí-mismo. Sólo es sí-mismo

mientras está solo. En el diálogo pierde hasta el primer impulso hacia el lenguaje que había ya tomado en el monólogo. El diálogo no produce una relación entre dos voluntades, porque cada una de estas voluntades sólo puede querer su aislamiento. Sucede así que el drama ático no conoce la pieza maestra técnica del drama moderno: la escena de la persuasión, en la que una voluntad doblega y pasa a guiar a otra voluntad; la escena en que, por ejemplo, «se corteja a las mujeres, sea cual sea el humor en que se esté». Y también es esto lo que explica en última instancia, tanto desde el punto de vista técnico como desde el espiritual, el hecho, tantas veces puesto de relieve, de que a la dramaturgia antigua le es ajena la escena de amor. A lo sumo, el amor puede aparecer monológicamente como un anhelo no cumplido. La desgracia de los sentimientos de Fedra que no son correspondidos es posible llevarla a la escena antigua; la dicha de Julieta en el dar y el poseer que crecen con la reciprocidad, no. No hay puente que lleve de la voluntad del sí-mismo trágico a algún fuera, así sea este fuera otra voluntad. Su voluntad concentra hacia dentro todos los ímpetus, como obstinación dirigida al propio carácter.

Esta ausencia de puentes y vínculos, este estar en exclusiva vuelto hacia dentro del sí-mismo, es también lo que vierte sobre lo divino y lo mundano esa peculiar oscuridad en la que se mueve el héroe trágico. No entiende lo que le sucede, y es consciente de no poderlo entender. No intenta penetrar en el enigmático gobierno de los Dioses. Las preguntas de Job acerca de la culpa y el destino pueden ser planteadas por los poetas, pero los héroes mismos, a diferencia de Job, no caen en la idea siquiera de hacerlas. Si las plantearan, tendrían que romper su silencio. Pero esto significaría salir de las murallas de su mismidad, y, antes de hacer tal cosa, prefieren sufrir en silencio y subir las gradas de la íntima exaltación del sí-mismo. Como Edipo, cuya muerte deja sin resolver el enigma de su vida y, sin embargo, precisamente porque lo deja intacto, encierra por completo al héroe en su sí-mismo y ahí lo fortifica.

Este es, en general, el sentido de que el héroe sucumba. En la tragedia se suscita con facilidad la apariencia de que la caída del hombre singular tenía que restablecer no sé qué equilibrio de las cosas, que había sido perturbado. Pero tal apariencia sólo se apoya en la contradicción entre el carácter trágico y la fábula dramática. El drama necesita, para su propia subsistencia como obra de arte, las dos mitades de esta contradicción. Pero lo propiamente trágico se borra así. El héroe tiene como tal que sucumbir únicamente porque su caída le hace posible la más alta condición de héroe, que es la mismificación más cerrada de su sí-mismo. El héroe ansía la soledad de la caída porque no hay mayor soledad que ésta de sucumbir. Por eso mismo, propiamente el héroe no muere. La muerte clausura en él, por así decirlo, los *temporalia* de la individualidad. El carácter que se ha abierto paso hasta el sí-mismo heroico es inmortal. La eternidad apenas le basta para que resuene su silencio.

Psyché

Inmortalidad. Con esto hemos tocado un anhelo último del sí-mismo. No la personalidad, sino el sí-mismo exige para sí eternidad. La personalidad se conforma con la eternidad de las relaciones en las que entra y en las que se disuelve. El sí-mismo carece de relaciones. No puede entablar ninguna. Permanece siempre él mismo. Y, así, es consciente de ser eterno. Su inmortalidad es no poder morir. Todas las doctrinas antiguas sobre la inmortalidad vienen a parar a este no poder morir del sí-mismo absuelto de toda relación. La dificultad sólo estriba, en la teoría, en que hay que encontrarle a este no poder morir un portador natural, un *algo* que no pueda morir. Así nace la psicología antigua. La *psyché* tiene que ser este algo natural que, ya naturalmente, sea incapaz de muerte. Y, así, se la separa en la teoría del cuerpo, y se la convierte en portadora del sí-mismo. Pero este encadenar al sí-mismo con un portador que, en última instancia, sólo es natural —con el *alma*—, convierte a la inmortalidad en una posesión sumamente precaria. Se afirma que el alma no puede morir; pero como está entretejida en la naturaleza, el no poder morir se vuelve incansable capacidad de transformación. El alma no muere, pero viaja por los cuerpos. Con la inmortalidad, pues, se le hace al sí-mismo también el regalo de las Danaidas de la transmigración del alma, con lo que la inmortalidad queda vaciada de valor precisamente en lo que hace al sí-mismo. Pues el sí-mismo, cuando anhela inmortalidad obstinándose en la ilimitación de su esencia pasajera, ansía una inmortalidad sin cambio ni transmigración: ansía, exige auto-conservación. En cambio, al encadenarlo con el «alma», con el «alma» en el sentido antiguo de la palabra, que explícitamente no designa al todo íntegro del hombre, sino sólo a una *parte* —a la que no puede morir—, se le cumple al sí-mismo su exigencia tan sólo como un sarcasmo. El sí-mismo permanece él mismo, pero pasa por las figuras más irreconocibles, pues ninguna de tales figuras se vuelve posesión suya. El conserva también sólo de nombre lo propio suyo, el carácter, la índole peculiar. En su paso por tales figuras, en verdad no le queda de todo ello nada que sea reconocible. Sigue siendo sí-mismo únicamente en su mutismo perfecto y su perfecta carencia de relaciones, que conserva a través de sus transformaciones. Sigue siem-

pre siendo el sí-mismo singular, solitario y sin lenguaje. A esta carencia de lenguaje sería, justamente, a lo que habría que renunciar si el sí-mismo solitario hubiera de convertirse en alma hablante; pero alma, en este caso, en un sentido distinto, en el que la palabra mienta un todo integral del hombre más allá de la oposición de «cuerpo y alma». Si el sí-mismo llegara a ser alma en este sentido, también le sería cierta una inmortalidad de nuevo sentido, y el pensamiento fantasmal de la migración del alma perdería su fuerza. Pero partiendo del sí-mismo tal como hasta aquí lo conocemos, no cabe representarse cómo podría suceder tal cosa: cómo podría soltársele al sí-mismo la lengua y abrírsele el oído. Desde el *B=B* sumido en sí no hay camino que parta al aire libre lleno de sonidos, sino que todos los caminos llevan hacia dentro, cada vez más hondo en el silencio de lo íntimo.

Conceptos estéticos fundamentales: enjundia

Hay, sin embargo, un mundo en el que este silencio es ya lenguaje; no, por cierto, lenguaje del alma, pero, con todo, lenguaje. Un lenguaje de antes del lenguaje; lenguaje de lo inexpresado, de lo inexpresable. Así como lo mítico de la teología metafísica fundaba, en la excluyente clausura de la forma externa, el reino de lo bello; así como lo plástico de la cosmología metalógica fundaba, en el cierre sobre sí misma de la forma interna, la obra de arte; así también lo trágico de la psicología metaética, en el elocuente silencio del Sí-mismo, pone el fundamento de la comprensión sin palabras, sobre el cual puede llegar a ser una realidad el arte. Lo que lo llena, llamémosle su enjundia, es lo que aquí surge. Esta enjundia es lo que lanza un puente entre el artista y el espectador, y, también, entre el artista como hombre vivo y el artista que pone en el mundo su obra a través y más allá de su propia vitalidad. Esta enjundia no es el mundo, pues el mundo es, sí, común a todos, pero lo es de tal modo que cada uno tiene en él su participación individual, su particular punto de vista. Esto que llena, esta enjundia, tiene que ser algo inmediatamente igual, algo que no se repartan los hombres, como el mundo común, sino que en todos sea igual. Y ello sólo es lo humano absolutamente, el Sí-mismo. El sí-mismo es lo que está condenado en el hombre al silencio y, sin embargo, es entendido al instante en todas partes. Sólo necesita hacerse visible, *exponerse*, para suscitar en cualquier otro su mismidad. El no se da cuenta de tal cosa, porque sigue exiliado en la ausencia trágica de sonidos; permanece rígido, inmóvil, en su interior. Pero en el que lo ve despiertan, según la fórmula de Aristóteles, llena de vislumbres profundas, *el temor y la compasión*. Ellos despuntan, en efecto, en el contemplador, y se dirigen al punto a su propio interior, y lo convierten en sí-mismo. Si se suscitaran en el héroe, dejaría él de ser un sí-mismo mudo; *phobos* y *éleos* se revelarían *veneración* y *amor*; el alma adquiriría lenguaje; y la palabra recién regalada iría de alma a alma. Pero aquí no hay nada de este reunirse los unos con los otros. Todo sigue mudo. El héroe, que despierta en otros temor y compasión, permanece siendo un sí-mismo rígido, sin movimiento. Y en el espectador repercuten en seguida hacia su interior y lo hacen, también a él, un sí-mismo encerrado en sí. Todos permanecen solos para sí; todos están siendo sí-mismos. No surge comunidad alguna. Pero sí, en cambio, algo común que los llena, una común enjundia. Los sí-mismos no se encuentran, pero, a pesar de ello, en todos suena la misma nota: el sentimiento del propio sí-mismo. Esta transmisión sin palabras de lo igual tiene lugar aun cuando no hay todavía puente alguno que lleve de un hombre a otro hombre. No tiene lugar de alma a alma. Aún no hay reino alguno de las almas. Ocurre entre sí-mismo y sí-mismo, de un silencio a otro silencio.

Este es el mundo del arte. Un mundo de muda comprensión que no es un mundo, que no es un nexo real, vivo en cualquier sentido en que se recorra, de habla que va y viene; pero que sí es, sin embargo, capaz, en cualquiera de sus puntos, de ser vivificado por instantes. Ningún sonido rompe este silencio, pero en cada momento puede cada uno sentir en él lo más íntimo del otro. Es la igualdad de lo humano la que aquí actúa como enjundia de la obra de arte, antes de toda unidad real de lo humano. Ya antes de toda lengua humana real, el arte, como lenguaje de lo inexpresable, crea la primera comprensión muda, imprescindible en todo tiempo, por debajo y junto al lenguaje propiamente tal. El silencio del héroe trágico calla en todo arte y es entendido en todo arte sin ninguna palabra. El sí-mismo no habla, pero es escuchado. El sí-mismo es visto. El puro mirar callado realiza en cada espectador el giro hacia el propio dentro. El arte no es un mundo real, pues los hilos que en él se trazan de hombre a hombre sólo corren entre ellos en ciertos instantes: sólo en los breves momentos de la contemplación inmediata, y sólo en el lugar de esta contemplación. El sí-mismo no se vivifica al ser percibido. La vida que suscita en el espectador no despierta a la vida a lo contemplado, sino que gira, en el propio espectador, de inmediato hacia dentro. El reino del arte ofrece el suelo en que, por doquier, puede crecer el sí-mismo; pero cada sí-mismo es un sí-mismo siempre enteramente solitario, aislado, singular. El arte jamás crea una pluralidad real de mismidades, aunque produce por doquier la posibilidad para el despertar de los sí-mismos.

Pero el sí-mismo que despierta sólo sabe de sí. Dicho en otros términos: en el mundo de apariencias del arte, el sí-mismo permanece siempre sí-mismo: no llega a ser alma.

El hombre solitario

¿Cómo podría llegar a ser alma? Alma significaría salir fuera de este estar cerrado en sí vuelto sobre sí. ¿Cómo podría salir el sí-mismo? ¿Quién podría llamarlo? El es sordo. ¿Qué podría atraerlo con su aspecto? El es ciego. ¿Qué iba él a hacer fuera? Es mudo. Vive totalmente hacia dentro. La flauta mágica del arte podía tan sólo hacer el milagro de que resonara en los Separados la nota igual de la enjundia humana. Pero ¡qué limitada era esa magia! El mundo así surgido ¡cómo seguía siendo un mundo de apariencias, un mundo de meras posibilidades! Sonaba la misma nota y era escuchada, sin embargo, por doquier únicamente en el propio interior. Nadie sentía lo humano como lo humano en otros, sino que todos lo sentían sólo inmediatamente en el propio sí-mismo. El sí-mismo carecía todavía de mirada que viera más allá de sus muros: el mundo entero quedaba fuera. Si lo tenía en él, no lo tenía a título de mundo, sino nada más que a título de posesión propia. La humanidad de la que sabía era únicamente la que había entre sus cuatro paredes. Permanecía siendo para sí el único otro que veía, y cualquier otro que hubiera de ser visto por él tenía que entrar en este su espacio visual y renunciar a ser visto como otro. Los órdenes éticos del mundo perdían así, en este espacio visual del sí-mismo que sólo pensaba en sí, todo su sentido propio: pasaban a no ser más que el contenido de su autocontemplación. Luego él tenía que seguir siendo lo que era: lo sustraído al mundo entero —como si hubiera sido elevado por encima de él—; lo que se aferra con rígida obstinación a su propio interior y no es capaz de ver lo ajeno a sí más que allá en lo propio y, por tanto, nada más que como propio; lo que almacena todo orden ético como su ethos propio. Así, el sí-mismo era y seguía siendo el señor de su ethos: lo metaético.

PASO

Mirada retrospectiva: el caos de los elementos

El Dios mítico, el Mundo plástico, el Hombre trágico: tenemos en la mano las partes. Hemos destrozado, en verdad, el Todo. Cuanto más hondamente descendimos en la noche de lo Positivo a fin de atrapar inmediatamente al Algo en su origen a partir de la Nada, tanto más se nos rompió la unidad del Todo. Esta obra de despiece del saber que ahora nos rodea, nos mira con mirada extrañamente ajena. Son los elementos de nuestro mundo, pero no los reconocemos. Son aquello en lo que creemos; pero no creemos en ellos tal como aquí se nos presentan. Lo que conocemos es un movimiento vivo, una corriente circular en la que nadan estos elementos. Ahora están extraídos de esa corriente. En la ruta del astro que resplandece sobre nuestra vida, nos son familiares y dignos de fe en todos los sentidos. Sueltos, extraídos hasta no ser más que meros elementos para construir con un cálculo una trayectoria, no podemos reconocerlos. Y ¿cómo podríamos? Es sólo la curva de esa trayectoria la que puede traer a lo visible el secreto de los elementos. Sólo esa curva conduce desde lo meramente hipotético de los elementos a lo categórico de la realidad intuitiva. Si los elementos eran más que meras ***hipótesis***, es algo que sólo lo puede confirmar su capacidad para construir la ruta visible.

El «si» secreto

Lo hipotético: ésta es la palabra que nos aclara la extraña apariencia de los trozos del Todo. Ninguno de estos pedazos posee un lugar seguro e inamovible: sobre cada uno de ellos está escrito un *si* secreto. Comprobadlo. Dios es, y es vida siendo. El Mundo es, y es figura espiritualizada. El hombre es, y es sí-mismo solitario. Pe-

ro si preguntáis en qué relación se encuentran los unos con los otros, cómo, por ejemplo, ocupa un lugar en el mundo espiritualizado el hombre en su soledad; cómo persevera Dios en su ilimitación junto a un mundo cerrado en sí y un hombre aislado en sí; cómo deja sitio para la vida infinita de Dios y el ser propio del hombre este mundo con su tranquila configuración; si hacéis tales preguntas, cae sobre vosotros, como respuesta, todo un enjambre de *si*. Antes de vuestras preguntas, podrá parecer que los tres elementos descansan, fijos y apacibles, uno al lado del otro, cada cual en el sentimiento unitario y total de la propia existencia, que es un sentimiento ciego respecto de todo fuera. En esto son iguales los tres. No sólo el Hombre, sino que también Dios y el Mundo son, cada cual, un sí-mismo solitario que, enrigidecido en sí, nada sabe de un fuera. No sólo Dios, sino que también el Hombre y el Mundo viven en la íntima vitalidad de su propia naturaleza, sin necesitar un ser exterior al propio. No sólo el Mundo, sino que también el Hombre y Dios son figura cerrada en sí y espiritualizada por un espíritu propio.

El «quizá» divulgado y notorio

Límites y diferencias parecen, pues, difuminarse todos. Cada parte se planta, monísticamente, como el todo íntegro. Pero precisamente son tres monismos, tres conciencias de ser uno y todo las que conjuntamente se levantan. Tres todos integrales serían posibles, pero tres Todos son impensables. Tiene, pues, que ser preguntada la pregunta por las relaciones. Ella, justamente, aumenta la confusión hasta el grado más alto. Pues no hay relación que quede excluida. No hay orden fijo entre los tres puntos que son Dios, el Mundo y el Hombre; no hay arriba ni abajo, derecha ni izquierda. La conciencia pagana no dice *sí* o *no* resueltamente a ningún orden entre los tres. Hay que ir probando con todos los posibles. De los *si* surgen los *quizá*. ¿Es Dios el Creador del Mundo que da de sí noticia al Hombre en la Revelación? Quizá. Platón enseña la Creación, y con él lo hacen también algunos mitólogos de Europa y el Cercano Oriente. En cien oráculos, en mil altares, en las entrañas palpitantes de la víctima sacrificial, en el vuelo de las aves, en los cambios apacibles de las estrellas, por doquier habla al Hombre la boca de los Dioses; por doquier desciende el Dios y manifiesta su voluntad. Pero mirad, que quizá no es así. ¿No son los Dioses partes del Mundo eterno y retoños suyos? Aristóteles así lo enseña, y con él numerosas teogonías de todas partes. ¿No revela al Hombre la boca de la vieja Tierra cuanto le conviene saber? La lucha entre Gea y los Celestes por el derecho a los oráculos, el paganismo entero no consiguió terminarla. Los propios Dioses bajan a buscar consejo de la boca de la Tierra y consultan su suerte divina a las palabras del sabio hijo de la vieja Madre, que es capaz de prever. Y en cuanto a él, ¿quién sabe si no es él, que es medida de todas las cosas, el verdadero creador, y si no sucede que todo está hecho tal como lo dispuso su decreto? ¿No hay acaso hombres a los que la sanción de los hombres ha trasladado a las estrellas, que se han convertido en Dioses? ¿No serán, quizá, todos los que hoy se venera como a Dioses hombres que murieron en otro tiempo, reyes y héroes de los tiempos primitivos? ¿No será todo lo divino sí-mismo humano exaltado? No. La vida humana se arrastra, con su debilidad ligada a la tierra y espantada ante los Dioses, e intenta, orando humildemente, inclinar la voluntad de los Celestes; y responde a la forzosidad de lo exterior con la forzosidad opuesta de su magia poderosa, que, sin embargo, nunca es capaz de superar los límites de lo humano. El oscuro poder de la Tierra y del Hado incomprensible doblegan su altiva cerviz. ¿Cómo iba ella a jactarse de ser señor de la Tierra y del Destino?

Quizá, quizá... Un torbellino de contradicciones en que hemos caído. Unas veces parece como si Dios el Creador y el Revelador reinara arriba, en su trono, con el Mundo y el Hombre a sus pies; otras, como si el Mundo se sentara en el sitial del soberano y Dios y el Hombre fueran sus vástagos; otras más, como si el Hombre se hallara en lo más alto e impartiera la ley de su especie al Mundo y a los Dioses, él, la medida de todas las cosas. No hay impulso, en ninguno de los tres, que los induzca a reunirse. Cada cual ha surgido sólo como resultado, como conclusión: concluido en sí, con los ojos dirigidos al propio interior, cada uno un Todo él mismo. En esta situación sólo puede sostener que hay relaciones el capricho arbitrario, el *quizá*. No sostener que las hay, no; sino, a lo sumo, conjeturarlas; y aun eso, una relación cualquiera, un orden cualquiera, tan bien como una relación o un orden cualesquiera y distintos. Quizá, quizá... No hay certeza; hay sólo la rueda de las posibilidades girando: un *si* asciende sobre otro; un *quizá* desciende bajo otro.

E incluso en el interior de los tres reina el *quizá*. Lo incierto aquí es nada menos que el número y el orden. Si cada uno es él mismo un todo, lleva entonces en sí tanto la posibilidad de la unidad como la de la pluralidad. En el mero ser, todo es posible, y todo, en él, es solamente posible. Y lo que hasta aquí hemos encontrado, ha sido mero ser, mera *facticidad*, algo grande frente a la pura incertidumbre de la duda: la facticidad de lo divino, de lo humano, de lo mundano; pero algo pequeño, en lo que concierne a la exigencia de la fe. A la fe no puede contentarla la mera facticidad del ser. Ella exige algo más allá de este ser, en el que aún todo, den-

tro de la presuposición única del ser, sigue siendo posible. Lo que ansía es certeza unívoca. Pero ésta ya no puede darla el ser. Es sólo la relación que media, como realidad, entre los Hechos del ser, la que fundamenta el número inequívoco, el orden unívoco. Esto es verdad ya a propósito de las relaciones más sencillas. Por ejemplo, que el número 3 sea unidad o pluralidad lo determina la igualdad en la que aparece relacionado con otros números. Esta igualdad es la que lo determina como unidad, en el caso de $= 1x3$, o como pluralidad, en el de $=3x1$. Antes de ser igualado a algo, es mero ser, y, como tal, integral, totalidad, omniposibilidad que sólo se puede determinar mediante el producto, absolutamente indeterminado y que contiene en sí todas las posibilidades, de ∞ por 0. Y lo que sucede con el número, sucede también con el orden. Que el ser singular, por ejemplo, el punto x_1, y_1, z_1 sea elemento de una recta, de una curva, de un plano, de un cuerpo, y de qué recta, de qué curva, de qué plano o de qué cuerpo lo sea, se determina sólo por la ecuación que lo pone en relación diferencial con x_2, y_2, z_2. Antes, el punto es omniposibilidad, justamente porque tiene ser en el espacio a título de *facticidad* fija. De esta misma manera, los tres elementos del Todo sólo pueden ser conocidos cada cual en sus internas potencia y estructura, en su número y orden, cuando entran en alguna relación real y unívoca, sustraída al torbellino de las posibilidades.

El dominante ¿quién sabe?

Así, pues, como la Antigüedad poseía, ciertamente, la facticidad de Hombre, Mundo y Dios de manera viva, pero no había sacado sus relaciones recíprocas de la niebla, preñada de figuras, del Quizá, hasta traerlas a la clara realidad, iluminada inequívocamente, no pudo, por ello, llegar a claridad en cuantas cuestiones sobrepasan la mera facticidad. ¿Un Dios? ¿Muchos Dioses? ¿Un reino de los Dioses? ¿Varios reinos? ¿Varios reinos que luchan entre ellos, o varios reinos aliados? ¿Varios que van sucesivamente relevándose en la serie de los tiempos? Quién sabe, quién sabe, quién sabe... ¿Un Mundo? ¿Muchos Mundos? Y, si muchos, ¿unos junto a otros, unos superpuestos a los otros, unos siguiendo a los otros? Y, en este último caso, ¿en sucesión lineal? ¿Desembocando unos en otros en círculo y eterno retorno? Quién sabe, quién sabe, quién sabe... ¿Una mismidad de la humanidad, la misma en todos? ¿Muchos sí-mismos? ¿Sucesivas humanidades en el curso de las generaciones? ¿Quizá van reunidas en grupos que se enfrentan entre ellos? ¿Estarán infinitamente diseminadas en sí-mismos singulares? ¿O se tratará de que los héroes se reúnen en una comunidad de solos los héroes? Y esa comunidad, ¿es un Walhalla o es un Elíseo? ¿O se aú-

nan los héroes para la lucha de aqueos y troyanos? ¿O bien se trata de la sucesión de la historia de los patriarcas y de los epígonos vengativos? ¿No sucede, más bien, que el héroe está solo llevando a cabo sus trabajos en un mundo sin héroes, y sube solitario hasta los Dioses como una llamarada? Quién sabe, quién sabe, quién sabe...

El brillo de múltiples aguas del Quizá cubre a Dioses, Mundos y Hombres. Justamente por haber elaborado enteramente el monismo de cada uno de estos tres elementos al apuntalarlo en el sentimiento unitario y total de su respectiva facticidad, el paganismo no es meramente *politeísmo*, sino también *policosmismo* y *poliantropismo*; y justamente por eso mismo disgrega otra vez el Todo ya fragmentado en sus facticidades, hasta llegar a las esquirlas de las posibilidades. La pesante facticidad sin luz de los elementos se hace jirones fantasmales de niebla de posibilidad. Sobre el gris reino de las Madres celebra el paganismo la danza de los espíritus, llena de cromatismo, de su Noche clásica de Walpurgis.

Mirada prospectiva: el día mundial del Señor

Movimiento

El tumulto de orgía de lo posible es, pues, nada más que el fenómeno exterior y visible del despedazamiento interno y elemental de lo real. Si queremos poner orden, claridad, univocidad, realidad en la danza extática de lo posible, hay que ensamblar estos elementos subterráneamente destrozados; hay que conectarlos clara y fluyentemente, sacándolos de su recíproco excluirse; hay, en fin, que, en vez de *hundirse* en la noche de lo Positivo, en la que cada Algo desea tomar las formas de gigante del Todo, *ascender* otra vez. Ahora bien, arriba, de vuelta al todo unitario de la realidad sólo nos trae el río uno del tiempo del mundo, que lleva consigo, haciéndolos rodar, también a aquellos elementos que parecían descansar: el río que, en este movimiento que va de la mañana del mundo a la tarde del mundo pasando por el mediodía del mundo, reúne de nuevo a los elementos del Todo, que se habían separado cayendo a la oscuridad del Algo. Los reúne en el día mundial y único del Señor.

Pero ¿cómo podrán ponerse los elementos a fluir? ¿Podemos llevarles nosotros desde fuera el río en que fluyan? Jamás, porque, en tal caso, el río mismo sería un elemento, y los tres elementos no serían sus elementos. No. La ruta de ese movimiento de flujo tiene que originarse en los propios elementos, sólo y únicamente en los elementos. De otra manera, ellos no serían los Elementos, y nuestra fe en su facticidad —esa fe que hasta aquí hemos puesto valientemente a la base— no la confirmaría la imagen de la realidad

en movimiento en la que vivimos. Los Elementos mismos tienen que albergar en sí la fuerza de la que surja movimiento y el fundamento del orden en el que entran en la corriente que fluye.

Transformación

¿Han de llevar consigo la energía de la que surja movimiento? ¿Cómo? Justamente los hemos hallado en su facticidad, en su ciego estar vueltos sobre sí. ¿Cómo van a dirigir sus miradas hacia fuera? ¿Qué significa esta exigencia? ¿Cómo van a poder los resultados volverse orígenes? Y, sin embargo, así debe ser. ¿Cómo? Recordemos cómo llegaron a ser para nosotros resultados. Los dejamos *nacer* de la Nada del saber, guiados por la fe en su facticidad. Este nacer no es nacer en la realidad, sino que se trata de un proceso que ocurre en el espacio previo a toda realidad. La realidad de esos tres resultados no limita con lo real; ellos no han nacido para nosotros de lo real; sino que son aledaños de la Nada, y la Nada del saber es su origen. Así, las fuerzas que al final confluían en el resultado (Acto poderoso y Necesidad del destino, en Dios; Nacimiento y Género, en el Mundo; Obstinación de la voluntad e Indole propia, en el hombre) no son fuerzas de la realidad visible, sino que son o bien meros hitos en nuestro camino (el camino de los Conocedores) de la Nada de nuestro saber al Algo del saber, o bien, cuando —como tenemos que conceder— a la Nada de nuestro saber le corresponde una *Nada real*, son fuerzas secretas allende toda realidad visible para nosotros: oscuros poderes que están trabajando en el interior de Dios, Mundo y Hombre antes de que Dios, Mundo y Hombre se hagan patentes. Su hacerse patentes, su revelarse, traslada, entonces, a todas esas secretas fuerzas plásticas al pasado, y convierte a lo que hasta aquí nos parecía ser un resultado, en un principio. Y asimismo, cuando preferimos, escalando con cuidado a lo largo del cable de hierro de la conciencia cognoscitiva, considerar la Nada tan sólo como Nada del saber, la realidad también empieza, únicamente, con el resultado ya acabado. También aquí, pues, el resultado se hace principio por lo que se refiere a lo real. Pero lo que tomamos o por secretas fuerzas plásticas previas al nacimiento a lo Patente, o por etapas finales de la vía de la construcción cognoscitiva, emergerá de ellas ahora, cuando los resultados se invierten en principios, como Revelación primera de lo interior de aquellos resultados. Lo que los realizó al confluir en ellos allende la realidad, brotará ahora de ellos al aquende la realidad como testimonio primero de su giro hacia lo Efectivo. Se trata de un giro, de una inversión. Lo que desembocó como Sí, emergerá como No; lo que entró como No, saldrá como Sí. Pues el Revelarse es la inversión del Devenir. Sólo el devenir es secreto. El revelarse, el hacerse patente, es patente.

Orden

Lo puramente fáctico se transforma así en el origen del movimiento real. Los anillos acabados se vuelven eslabones de una cadena. ¿Cómo se ordenarán los eslabones? ¿Quizá se muestra ya en los propios Elementos, a pesar de su ciego estar vueltos sobre sí, al menos una insinuación de su serie y su orden en la cadena de la Ruta, igual que, a pesar de su estar vueltos sobre sí, ya estaba en ellos mismos la condición previa de su inversión hacia lo patente? Observemos. Habíamos encontrado a Dios, el Mundo y el Hombre en las figuras en las que los creía el paganismo maduro: el Dios vivo del mito, el mundo plástico del arte, el hombre heroico de la tragedia. Pero al mismo tiempo presentábamos a estas realidades vivientes de la Antigüedad histórica como actualidad del pensamiento, cuando sosteníamos que en lo metafísico, en lo metalógico y en lo metaético se halla el carácter fundamental de las ciencias sobre Dios, Mundo y Hombre; e incluso cuando intentábamos probar, en la Introducción que poníamos por delante del resto, que estos caracteres fundamentales de la ciencia eran los específicamente modernos y aun actuales. Parece una contradicción. ¿No será que queremos renovar de manera inmediata el paganismo, cuando sostenemos la modernidad de la visión metafísica, metalógica y metaética? La respuesta a esta última pregunta preferimos demorarla todavía. La aparente contradicción se resolverá también sin tal respuesta.

Secuencia

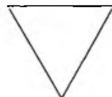
Y es que no fue en los tres casos la misma la relación en que nuestra exposición puso a la ciencia moderna con la realización de cada uno de ellos en la historia. Por lo que respecta al Dios mítico, el lugar de su realidad histórica fue la representación de Dios en la que creía la Antigüedad; por lo que se refiere al hombre trágico, lo fue su autoconciencia viva; y en lo que hace al mundo plástico, la génesis de su concepción. No parece que la diferencia sea muy honda; pero en verdad es incluso más profunda de lo que nos está permitido exponer en estas observaciones de mera transición. Pues en aquella representación de Dios en la que se creía, hallamos la herencia que la Antigüedad recibió de un pasado inmemorial; en la autoconciencia viva vemos el aire que respiraba la Antigüedad; en

la génesis de la concepción del mundo, la herencia que pasó a los venideros. La Antigüedad aparece, pues, en una triple figura temporal: una pre-vida que está para ella misma en el pasado, un presente que vino y pasó con ella, y una post-vida que lleva más allá de ella. Lo primero es su teología; lo segundo, su psicología; lo tercero, su cosmología. En las tres hemos aprendido a ver tan sólo ciencias elementales, pues, incluso en su modernidad, sólo valen para nosotros a título de doctrina de los *Elementos*. Ciencias elementales, o sea, en cierto modo, ciencias de las pre-historias, de las bases oscuras del nacimiento. Por así decir, pues, la teología antigua vale para nosotros como teogonía; la psicología, como psicogonía; la cosmología, como cosmogonía. Y con esto hemos averiguado la diferencia importante; y hemos constatado, sin investigarla especialmente, sino tan sólo llevando adelante nuestra tarea general, la diferencia siguiente: que la teogonía, la historia del nacimiento de Dios, ya significaba para la Antigüedad un pasado, mientras que la psicogonía —la historia del nacimiento del alma— significaba una vida presente y, en fin, la cosmogonía —la historia del nacimiento del mundo—, un futuro. Esto quiere decir que el nacimiento de Dios está antes del origen de la Antigüedad; el nacimiento del alma sucede en la Antigüedad; y el nacimiento del mundo sólo se lleva a cabo una vez que la Antigüedad sucumbe. Y así se nos insinuaría, en estos tres nacimientos desde el oscuro fundamento, en estas tres Creaciones —si queremos arriesgar esta palabra—, un repartirse los *Elementos* por el gran Día Mundial, por el Cielo en el que se trazará la Ruta que ellos estructuran. Formulémoslo con brevedad y encomendemos tranquilamente a posteriores desarrollos una exposición más amplia: Dios era desde los orígenes; el Hombre llegó a ser; el Mundo deviene. Sea comoquiera que hayamos de distinguir más adelante estos tres nacimientos desde los fundamentos, estas tres creaciones, aquí hemos podido ya llegar al conocimiento de su secuencia en el tiempo del mundo. Pues lo que hasta aquí hemos sabido del Todo al conocer los Elementos perpetuos, no ha sido sino el secreto de su perpetuo nacimiento.

Un secreto: pues aún no nos es patente, ni puede sérnoslo,
que este perpetuo nacimiento desde el fundamento
es Creación. El revelarse del perpetuo secre-
to de la Creación es el milagro, siem-
pre renovado, de la Revelación.
Estamos en el paso: el
paso del Misterio
al Milagro.

PARTE SEGUNDA

LA RUTA
O
EL MUNDO SIEMPRE RENOVADO



INTRODUCCION

Sobre la posibilidad de vivir el milagro

in theologos!

DE LA FE

Si de veras el milagro es el hijo predilecto de la fe*, entonces ésta ha descuidado gravemente sus deberes paternales, cuando menos desde hace ya algún tiempo. Por lo menos desde hace cien años, el niño en cuestión sólo ha sido un lío terrible para el ama que su madre contrató —la teología—. Esta se habría librado de él como fuera, muy gustosa, de no ser porque..., sí: de no ser porque se lo impide cierto respeto a la madre, mientras le dure la vida. Pero ya habrá tiempo para todo, que el tiempo todo lo arregla. La anciana no va a vivir eternamente. Y entonces sabrá lo que hay que hacer con esta pobre criatura, que por sus propias fuerzas no puede ni vivir ni morir, la mujer que la cuida. Ya se ha preparado para ello.

¿Qué es lo que ha podido deshacer hasta este punto —y, si cabe fiarse de las noticias de antaño, desde hace relativamente tan poco— una vida familiar que antes fue dichosa? Hasta un punto tal, en efecto, que la gente de hoy apenas consigue acordarse aún de aquellos tiempos mejores tan recientemente pasados. Porque así ocurre hoy: que casi no queremos creer que hubo un tiempo, y nada lejano, en el que el milagro no era un engorro para la teología, sino, por el contrario, su aliado más contundente y de mayor confianza. ¿Qué ha pasado entretanto? ¿Y cómo ha pasado eso que ha sucedido?

Ya es realmente notable la primera cosa cuya vista se nos impone en esta cuestión. El momento preciso de ese dramático cambio, de la transformación de la posición más fuerte en una trinchera muy avanzada, apenas defendida y que está para ser abandonada al primer ataque, ese momento coincide con el instante que re-

* Así lo dice Fausto (I, 766).

conocimos repetidamente, en la Introducción a la parte anterior, como crítico también para la filosofía: aquel en que a la filosofía le estallaba en pedazos, entre las manos que creían tenerlo bien agarrado, su básico concepto de la Totalidad unitaria y pensable. En aquel momento había sentido la filosofía vacilar su viejo trono. La dinastía que fundaron Tales y Parménides y que contaba con más de dos mil años —incluyendo un exilio de un milenio—, pareció que se extinguía tan brillante como repentinamente en uno de sus mayores descendientes. Y aproximadamente a la vez se vio obligada la teología a emprender la retirada que decimos del frente que había mantenido por milenios, y hubo de ocupar una nueva posición más hacia retaguardia. ¡Qué curiosa coincidencia!

La teología del milagro

El milagro objeto de fe

Cuando Agustín o algún otro padre de la Iglesia tenía que defender la divinidad y la verdad de la religión revelada haciendo frente a impugnaciones y dudas de los paganos, no dejaba de hacer referencia a los milagros. Aunque no sólo pretendía tenerlos la religión revelada, sino que también los sabios del Faraón refrendaban con milagros su sabiduría, eran éstos el argumento más poderoso. Pues aunque los magos paganos convirtieran también sus bastones en serpientes, el báculo de Moisés se tragaba a los báculos de los idólatras*. Los milagros propios eran más milagrosos que los milagros del adversario. La cantidad de milagro, por así decirlo, que habría sido disminuida todo lo posible por una mentalidad racionalista, se acrecentaba, en cambio, cuanto se podía. Cuanto más milagroso, tanto más verdadero. El concepto de naturaleza, tal como hoy echa a perder el disfrute con lo milagroso de la conciencia general, es muy curioso que entonces, aunque ya existía, no se interponía a este respecto. El sometimiento a leyes del curso de la naturaleza, dogma capital de la humanidad actual, era también para los hombres de la Antigüedad algo que se daba por supuesto. En la práctica, en efecto, viene a parar en lo mismo el que todo sea guiado y determinado por fuerzas situadas en las cosas y que actúan según leyes, o por la influencia de ciertos poderes superiores. Si hubiera sido de otro modo, habría de parecernos un enigma el hecho de que pudiera verse como tal algún milagro. Hoy nos parece que es preciso el fondo de las leyes naturales, porque sólo sobre él es

* Ex 7, 8ss.

como puede destacarse, de alguna manera, el milagro. Pero pasamos por alto que el carácter milagroso del milagro estriba, para la conciencia de aquella época, en una circunstancia por entero diferente: no en que se aparte del curso de la naturaleza previamente fijado por sus leyes, sino en que sea predecible. El milagro es esencialmente *signo*. Claro que es verdad que, como ya se ha dicho, un milagro aislado no podría saltar a la vista como milagro en medio de un mundo totalmente milagroso, en absoluto carente de ley y, en cierto modo, encantado. Y no resalta tampoco por lo desacostumbrado —su cualidad de insólito no es su núcleo, sino sólo su «puesta en escena», aun cuando ésta, con frecuencia, es importantísima para el efecto que causa—. Por lo que resalta es por su condición de predecible. El milagro consiste en que un hombre pueda levantar el velo que cubre, por lo general, el futuro, y no en que suprima su previo estar determinado. El milagro y la profecía van juntos. No hay que entrar ni que salir en si en el milagro se desencadena también, a la vez, quizá, un efecto mágico. Tal cosa no le es esencial en modo alguno. Magia y signo están en niveles diferentes. Al mago, ordena la Torá, no debes dejarlo con vida*. Manda, en cambio, que se examine al profeta**, a ver si el signo que ha predicho se cumple. Lo cual es expresión de una valoración completamente distinta. El mago actúa poderosamente como alguien que ataca el curso del mundo, y comete por ello, a juicio del estado divino, un crimen merecedor de la muerte. Va contra la providencia de Dios y lo que quiere es imponerle lo que ella no ha previsto, lo imprevisible; quiere jugársela e imponerle lo que él mismo desea. Por el contrario, el profeta desvela previéndolo lo querido por la providencia; al pronunciar el signo —en la boca del profeta se hace signo incluso lo que sería magia en las manos del mago—, demuestra el poder de la providencia, que el mago niega. Lo demuestra, en efecto, porque ¿cómo, si no, iba a ser posible prever lo futuro? ¿Cómo, si no estuviera previsto por la providencia? Y de lo que se trata es de superar el milagro de los paganos, de expulsar con el signo mostrador de la providencia de Dios la magia de ellos, que lleva a cabo el decreto del hombre. De aquí el gozo en el milagro. Cuanto más milagro, más providencia. Y es que, precisamente, el nuevo concepto de Dios que trae la revelación es la providencia ilimitada: el que en verdad no cae un cabello de la cabeza del hombre sin que Dios lo quiera***. Este es el concepto con el que queda fijada su relación con el mundo y el hombre, con una claridad y

* Ex 22, 17; Dt 18, 10.
** Dt 18, 20ss.
*** Mt 10, 30; 1 Sam 14, 45.

una incondicionalidad que, por cierto, son completamente ajenas al paganismo. En su tiempo el milagro dio prueba de aquello contra lo que, justamente, parece fracasar hoy su credibilidad: la legalidad predeterminada del mundo.

Así que la idea de las leyes de la naturaleza, en la medida en que existía, se entendía a las mil maravillas con el milagro. Por esto, más adelante, cuando esa idea tomó la forma moderna, la habitual para nosotros, de una legalidad inmanente, ello no desencadenó en principio ninguna conmoción de la fe en los milagros. Al contrario, esa época tomó sorprendentemente en serio la circunstancia —que hoy prácticamente ha desaparecido de la conciencia general que se tiene de las leyes naturales— de que éstas sólo fijan el nexo interno, pero no el contenido de lo que ocurre; o sea que porque todo pase naturalmente, aún no se ha dicho nada sobre qué «pasa naturalmente». Luego siguió pareciendo que los milagros no contradecían en nada la vigencia incondicional de la ley natural. El milagro había sido dispuesto, en cierto modo, ya en la Creación, junto con todo lo demás, y un día surgía a la luz con necesidad natural y conforme a ley. Las dificultades, pues, tenían que proceder de otro sitio.

El milagro objeto de la prueba

En los tiempos pasados, el escepticismo a propósito de los milagros no negaba propiamente, como sí lo hace hoy, su posibilidad en general, sino su realidad en particular, esto es, la credibilidad del milagro concreto y singular. No había que probar el milagro al modo de una tesis general, sino en cuanto acontecimiento particular. El milagro necesitaba testigos. Esta, y sólo esta, necesidad de prueba fue la que siempre se reconoció que tenían los milagros, y fue la que se procuró satisfacer en la medida de lo posible. Todas las formas de la prueba legal se concitan aquí: la prueba indicial, que es la más débil; pero, sobre todo, el testigo bajo juramento y aun la prueba de la tortura. La prueba indicial, que tampoco llegó a estar en boga en los tribunales hasta épocas muy tardías, desempeña a propósito del milagro un papel pequeño; en todo caso, menor que el que cabría esperar. La causa es que el buen éxito del milagro, que es lo único que podría suministrar los indicios del caso, sólo prueba el milagro para aquellos para quienes ese buen éxito es *signo*, o sea, para quienes asistieron como testigos oculares al proceso del milagro en todo su transcurso —lo que quiere decir: en los dos momentos decisivos para su carácter de tal milagro: la predicción y el cumplimiento—. La predicción, la expectación del milagro, siempre es el momento propiamente constitutivo, mientras que el propio milagro sólo es el momento de la realización. Los dos juntos integran el *signo*. Y, en efecto, tanto a la Sagrada Escritura como al Nuevo Testamento les importa muchísimo dar carácter de signo a sus respectivos milagros de revelación. Aquella lo hace valiéndose de la promesa a los padres; éste, de la predicción de los profetas.

Así, pues, para la prueba del milagro hay que retrotraerse, fundamentalmente, a los testigos oculares. A propósito de su declaración jurada, decide su personal credibilidad, así como también el juicio que merece su capacidad de observación; e incluso el número de los testigos, por ejemplo, tal como sucede en la dogmática antigua judía, que gusta de reforzar la mayor credibilidad del milagro del Sinaí, comparado con el milagro de la tumba vacía, valiéndose del imponente número de los testigos oculares: «seiscientos mil». Pero la cima en la escala de las pruebas no es aún la declaración jurada. A pesar de todos los pesares, adrede o no, puede ser falsa sin que de ello se percate el que juzga. La plena seguridad la da, como ya sabía el Satán en el libro de Job, tan sólo el testimonio que se mantiene en los tormentos de la tortura*. Sólo el testigo de sangre es el verdadero testigo. De modo que la apelación a los mártires es la prueba más potente del milagro, empezando por los mártires que tuvieron que reforzar con su matirio un testimonio ocular; pero siguiendo luego con los que vinieron después: con los que corroboraron con su sangre la solidez de su fe en la credibilidad de quienes les habían transmitido el milagro, o sea, en última instancia, de los testigos oculares. Ha de ser buen testigo aquel por cuya credibilidad atraviesan otros literalmente el fuego. Así, ambas pruebas, la del testimonio jurado y la del testimonio sangriento, fueron afirmándose juntas y, finalmente, tras algunos siglos, se volvieron una sola en el célebre recurso de Agustín a la *ecclesiae auctoritas*, al fenómeno histórico global contemporáneo, más allá de las razones particulares, autoridad sin la cual no daría él fe al testimonio de la Escritura.

Tan perfecta es la fe en el milagro, y no, por cierto, la fe en milagros decorativos, sino también la fe histórica en el milagro central: en el milagro de la revelación. Y en ello no varió nada la Reforma luterana. Se limita a desplazar la vía de la personal certificación desde la periferia de la tradición, en la que se halla el presente, para situarla directamente en el centro, donde brota la tradición. Crea así un nuevo creyente, pero no una nueva fe. La fe permanece históricamente anclada, aun cuando cierto místico ser testigo ocular está ahora en el lugar que antes tenía la prueba de la

* Job 1, 11; 2, 5.

Iglesia visible, fraguada en los testimonios del juramento y de la sangre. Como ya hemos dicho, en esto no podía cambiar nada la Ilustración científico-natural, que comenzó a la vez o poco más tarde. Tuvo que venir otra Ilustración, distinta de la científico-natural, para hacerle difícil la vida a esta fe. Fue la Ilustración histórica.

Las tres ilustraciones

No hay una Ilustración, sino muchas, que van representando, en su sucesión que señala el cambio de una época, aquel saber con el que ha de confrontarse la fe que ya se halla en el mundo. La primera fue la Ilustración filosófica en la Antigüedad. Toda la Patrística tuvo que vérselas con ella. Aceptó de ella con toda tranquilidad su combate contra el mito pagano; al principio contradijo su pretensión de saber universal —¿qué tienen en común el discípulo de Grecia y el discípulo del cielo?—, pero poco a poco, aunque siempre con una última reserva, fue haciéndole un sitio. Lo que a Orígenes lo estigmatizó de hereje está, desde luego, más cerca de las enseñanzas de Tomás, un milenio después, sobre la fe y el saber —y de lo que la Iglesia aceptó de estas enseñanzas—, que la doctrina de los antitomistas. No es casualidad que Lutero haya luchado contra «Aristóteles», cuando se rebeló contra la Iglesia medieval. La época que él inaugura va a la par, en el Renacimiento, con una nueva Ilustración que también hace la guerra a Aristóteles desde su propia posición. Una vez que se disiparon las nieblas filosóficas de su infancia, esta Ilustración mostró cada vez más claramente ser científico-natural. En el combate contra el saber racional de la Escolástica lucha como aliada espontánea de la fe. Lo que toma en herencia de la Escolástica es en esencia, igual que en el caso de la fe, la valoración positiva de la naturaleza, que, de acuerdo con la perspectiva madura de la Edad Media, es superada, ciertamente, por la sobrenaturaleza, pero no es negada ni repudiada. Tal concepto de la naturaleza, condensado en la confianza en la experiencia y en la exigencia de cerciorarse por uno mismo tanto a propósito de la fe como en el saber, lo aceptó luego la nueva «Ilustración» de la época que estamos acostumbrados a llamar en especial con ese nombre. La crítica que la Ilustración antigua había hecho de los sueños del mito y la Ilustración renacentista había llevado a cabo contra las marañas en que se enreda la razón, la dirige ahora esta Ilustración contra la credulidad que se pone en la experiencia. Lenta pero seguramente, va volviéndose, en tanto que crítica de la experiencia, crítica histórica. Y es en calidad de tal como va acercándose a la fe, hasta entonces incólume, en el milagro.

Toda la discusión sobre los milagros, inacabablemente extendida por un siglo entero después de Voltaire, hoy nos asombra por su casi completa falta de radicalidad y fundamento. Los grandes hitos de esta crítica (Voltaire mismo, Reimarus y Lessing, Gibbon) siempre enfocan un tramo muy determinado del acontecimiento milagroso. La posibilidad general del milagro queda absolutamente indeterminada; lo que se busca probar es que la tradición carece de credibilidad, que los fundamentos para admitir que la tiene aducidos hasta entonces son insuficientes, que cabe explicar por causas naturales —o sea sin tener que admitir una evolución previsible y, por tanto, prevista, providente— todo aquello que aún resistía a las críticas. No se trata, como tenderíamos a pensar hoy, de falta consciente de radicalismo, sino de sincera incertidumbre. En la medida en que no se prueba con seguridad que no hayan ocurrido los milagros pasados de que constan testimonios, en esa misma medida no osa nadie negar por principio la posibilidad del milagro.

Un fenómeno transitorio que se presenta con regularidad —la interpretación racionalista del milagro, que lo elimina— es lo que señala el momento en el que parece que ese examen se decide esencialmente por el partido opuesto a los milagros. Tal interpretación comienza en los últimos decenios del siglo XVIII y llega al apogeo en los primeros del XIX. Hasta entonces no se había sentido necesidad alguna de ella, sino todo lo contrario: hasta entonces el milagro había sido, en verdad, el hijo predilecto de la fe. Su eliminación hermenéutica racionalista significa la confesión de que ya no es así; de que la fe empieza a avergonzarse de su hijo. Ya no cuantos más mejor, sino, justamente, querría ella ahora no tener que mostrar sino cuantos menos milagros mejor. El apoyo de antes, es ahora un lastre. Lo que se intenta es arrojarlo por la borda. Pero si el antiguo apoyo cede, es hora de buscar otro nuevo. Y también ahora ocurre lo que vimos que hasta entonces pasó: que, sin darse cuenta, la Ilustración, al luchar contra la época que acaba de pasar, suministra armas a la que va a empezar. Y es que en torno a 1800 empieza una época nueva.

La concepción histórica del mundo

La Ilustración había sido esta vez Ilustración histórica. Al consistir en crítica histórica, había quitado credibilidad a los testimonios oculares de los milagros y, por ello mismo, a los propios milagros como hechos históricos. No vacilaba meramente el objeto de la fe tradicional de la Iglesia visible, sino también el de la fe de Lutero, que recurre inmediatamente a la Escritura como fuente suya

última. Aunque es verdad que la nueva mística pietista había ido introduciendo, desde finales del siglo XVII, un nuevo concepto de fe, prácticamente independiente de la objetividad histórica del milagro. A esta nueva fe le vino ahora un inesperado apoyo por parte, precisamente, de la Ilustración que había socavado las bases de la antigua. Brotó de la crítica, inmediatamente, la concepción histórica del mundo. Como ya no cabía la simple aceptación de la tradición, había que descubrir un principio por el que pudieran volver a componerse en un todo vivo los *disjecta membra* de la tradición que habían quedado tras la crítica. Y se halló este principio en la idea del *progreso* de la humanidad; una idea que apareció con el siglo XVIII y que se sometió el mundo del espíritu a partir de 1800, luchando de varios modos en un gran despliegue. Gracias a él, el pasado se abandonó al conocimiento, pero la voluntad se sintió liberada de él y se volvió al presente y al futuro, ya que el progreso es, para la voluntad, la tensión entre ambos.

Este giro hacia el presente y el futuro se encontraba también en la nueva orientación que había adoptado la fe. Si la Ilustración vinculaba el presente con el futuro por la confianza en el progreso, y cada hombre se alimentaba de la certeza de que, sencillamente, el siglo no estaba maduro respecto de su ideal, y se sentía conciudadano de los hombres del porvenir, también la fe nueva ligaba el instante presente de irrupción íntima de la gracia a la confianza de sus futuros efectos en la vida. Una fe nueva, aunque, como de hecho sucedió, intentaba hablar la lengua de Lutero. Pues, por una parte, abandonó el modo como Lutero anclaba la fe viva en el suelo firme del pasado, y procuró concentrar por entero la fe en el presente vivencial; y, por otra, hacía desembocar este presente vivencial en el futuro de la vida *práctica*, poniendo en esto un énfasis que se oponía enteramente a la doctrina de Lutero. Llegaba, en efecto, a pretender dar a la fe apoyo objetivo en esta esperanzada confianza en sus efectos futuros, efectos que, para el paulinismo de Lutero, a lo sumo habrían de ser secuelas de la fe; cuando, por otro lado, Lutero había intentado dar a la fe apoyo objetivo basándola en el pasado de que dan testimonio las Escrituras. Tal esperanza en el reino futuro de la moralidad llegó a ser la estrella polar a la que se orientaba el viaje de la fe por este mundo. Escúchese cómo Beethoven, el gran hijo de esa época, celebra en el Credo de la *Missa solemnis*, con más y más variaciones, las palabras que hablan de la *vita venturi saeculi*, como si fueran la corona, el sentido y la confirmación de toda la fe. Y fue justamente esta esperanza de la fe nueva la que secundó, como acompañante profano y también, por cierto, como su antagonista, la idea del progreso de la nueva concepción del mundo.

Schleiermacher

En Schleiermacher encontró su representante clásico todo este sistema de la negación de que el pasado posea valor permanente y el anclaje de la vivencia —que siempre es presente— del sentimiento de la fe en el futuro eterno del mundo moral. Toda la teología posterior ha tenido que confrontarse con él. Y apenas ha conmovido los fundamentos de su posición. Sin embargo, tomadas sus partes aisladamente, aquel edificio intelectual era muy cuestionable. Podía, en efecto, arrojarse por la borda el pasado, que estaba sobrecargado con milagros y, por lo mismo, ahora, con dudas, e imaginarse que sin ese lastre navegaría con más seguridad por el mar del presente el barco de la fe, ya peligrosamente afectado; pero nadie había dicho que eso que se dejó caer cayera realmente. Muy lejos de darle a la teología el gusto de hundirse efectivamente, el pasado se aferró por fuera a la nave de la que había sido echado, y la sobrecargó peor que antes, cuando, como convenía, iba estibado en su interior. No por causa de Schleiermacher, sino a pesar de él hubo de convertirse la teología del siglo XIX en teología histórica, y ello, sin embargo, fue gracias a Schleiermacher; pues ahí estribaba la cuestión en la que, en última instancia, se decidió de la solidez de su idea básica —que, por cierto, era también la idea básica de la época—.

Teología histórica

¿En que consistía la tarea que se había propuesto la teología histórica a propósito del pasado? El conocimiento, puesto que lo buscaban teólogos, era tan sólo medio para un fin. ¿Para qué fin? El pasado había de carecer de importancia para la fe. Pero ya que estaba ahí todavía, había que interpretarlo de tal manera que, al menos, no le fuera a la fe un estorbo. Y así ocurrió, y del modo más prolífico. Una vez que se había visto el objetivo, el camino hasta él estaba clarísimo: el pasado ha de tomar los rasgos del presente. Solamente así será completamente inofensivo para éste. Se conjura a la idea de evolución como a un genio servicial, para poder ordenar con ella los materiales jerarquizándolos respecto de cierta cumbre: el antiguo milagro central de la fe revelada. Luego se le da pasaporte: ha cumplido con su obligación y puede marcharse. Esa cumbre sencillamente es equiparada en cuanto al contenido con el contenido vivencial del presente, y se obtiene así el siguiente resultado: en sus partes no esenciales, el pasado ha quedado neutralizado por la idea de evolución; en las esenciales, las únicas que podían elevar la pretensión de servir de criterio de la vivencia presente, se

lo ha igualado en cuanto al contenido con esta vivencia, hasta ser intercambiables las unas por la otra, y, así, para la fe realmente sólo existen el presente y el futuro, de acuerdo exacto con la nueva actitud fundamental. La teología histórica había abierto ancho campo a la teología «kantiana» de Ritschl y su escuela, que en la prolongación indudable de la idea capital de Schleiermacher, sostiene la completa independencia mutua de la fe y el saber. Pues lo que se oculta tras el concepto de pasado es, últimamente, la objetividad del saber. La captura del pasado, que es en parte su confinamiento y en parte una operación de disfrazarlo, y que fue la tarea que se propuso la teología histórica, quiere, pues, decir, yendo al fondo del asunto, levantar una muralla china contra el saber. A éste le concede la teología «liberal» ser capaz de rendir una obra que la teología ortodoxa no se había atrevido a exigirle, a saber: que, por vía «científica», las pretensiones de la ciencia, que ya han sido rechazadas por principio, sean también refutadas en cada caso particular. Y en verdad que la teología histórica rinde lo que debe rendir.

Fin de siglo

Pero tampoco es ningún milagro que hoy ya nadie se fíe de ella, por haberse comprometido tan a tumba abierta con ese rendimiento científico. Y es que el procedimiento era demasiado transparente. Si no inmediatamente, con el tiempo —a saber, cuando el propio presente hubiera de pagar su impuesto al tiempo y se volviera pasado— tenía que saltar a la vista que los cambios del presente iban siendo rápidamente acompañados por cambios en el pasado absorbido por el «espejo» de la ciencia. En torno al fin de siglo, en la crítica inmanente de Schweitzer y en las arriesgadísimas hipótesis de los negadores del Jesús histórico, por una parte, y los panbabilonistas, por la otra, se hundió el edificio de la teología histórica, sin esperanzas de reconstrucción. De lo que ahora se trata, bien lejos de ese campo de ruinas, es de empezar a alzar un edificio enteramente nuevo. Cosa que, desde luego, no podría hacerse a tan bajo precio cual fue el de la teología histórica. Justamente cuando se quiere asegurar —porque esto también lo quiere el presente— los fundamentos, el primado de la esperanza o, dicho con más precisión, la orientación de la fe personal y momentáneamente experimentada hacia el polo de la certeza de que «al fin vendrá el reino de lo noble», justamente entonces hay que dar más honda y, sobre todo, más inmediata satisfacción a las pretensiones del saber, que no sencillamente maquillando el pasado. El saber acerca del mundo en su totalidad sistemática —que no puede ser representado por el saber acerca de ninguna parte aislada, por central que

sea—, o sea la filosofía, ha de disponerse a trabajar en colaboración con la teología. Las veletas de la época marcan ya bien claramente esta dirección. En toda la línea de la teología se oye el grito que demanda filosofía. Un nuevo racionalismo teológico está empezando. Mientras los epígonos y los renovadores del «idealismo alemán» se aprestan a «producir» la fe partiendo de la razón idealista, y, así, a «justificarla», en los círculos de la ortodoxia se intenta, con no menor falta de pretensiones, delimitar exactamente su lugar y asegurarlo. Y el sistemático más resuelto entre los filósofos de la última generación alimenta con todo un sistema la llama de la teología de su fe, igual que un loco enamorado hace estallar, para pasatiempo de su amada, el sol, la luna y todas las estrellas.

Tarea

La separación de teología y filosofía en la que insistía la escuela de Ritschl, implicaba, para decirlo con los propios términos de la teología —que esa escuela usaba, por cierto, tan tímidamente—, implicaba, digo, el menosprecio de la *Creación* a fuerza de poner énfasis unilateralmente en la *Revelación*. Se trata, pues, de devolver a la Creación todo el peso de su objetividad, al lado de la vivencia de la Revelación. Más aún. Se trata de volver a engarzar en el concepto de Creación a la Revelación misma, en tanto que vinculada con y basada en la confianza en la venida del reino moral de la Redención final —nexo este que hoy se siente como el núcleo auténtico de la fe, y que es establecido, entre los conceptos de Revelación y Redención, por la esperanza—. La Revelación y la Redención son también, en cierto modo que aún no es del caso discutir, Creación. Este es el punto a partir del cual puede la filosofía erigir de nueva planta el edificio entero de la teología. La Creación fue lo que la teología del siglo XIX, obsesionada por la idea de la Revelación viva y actual, no consideró suficientemente. Y ahora es justamente la Creación el portillo por el que la filosofía penetra en la casa de la teología.

NUEVO RACIONALISMO

Es en esta relación con la Creación donde se pone de manifiesto la conexión entre el saber y el concepto del pasado. La verdad es siempre lo que fue, o bien *a priori*, como «lo que se alza en su antiguo poder sagrado», al decir de Platón, o bien en tanto que objeto de la «experiencia». De entrada, ya no era lícito confiar en la teología histórica sencillamente por el hecho de que en ella la con-

frontación con la fe quedaba a cargo únicamente de un sector del saber. Luego, además, adolecía también de errar en su modo de preguntar, que no consentía al saber desarrollar su característica peculiar de ser inmutable como sólo el pasado es inmutable, sino que exigía de él que tomara en cuenta, o, más bien, que tomara precauciones en favor de la vivencia presente. Nosotros, al edificar el saber sobre el concepto de Creación, le permitimos desarrollar esa su peculiaridad de ir «al fondo» de las cosas. Hacemos que la fe sea enteramente contenido del saber, pero de un saber que pone él mismo en su fundamento un concepto capital de la fe. Que así lo hace, es algo que, por cierto, sólo se hará visible en el curso de su acción, ya que, justamente, ese concepto capital de la fe no puede ser reconocido como tal más que cuando el saber llegue a exponer la fe, y no antes.

Pero ¿no vuelven a levantarse contra este nuevo racionalismo teológico, al que nos acabamos de referir esbozándolo, todas las objeciones que dieron el golpe de gracia a sus hermanos mayores? ¿No sucede aquí que o bien la filosofía ha de preocuparse por no ser rebajada a criada de la teología, o bien la teología ha de hacerlo porque la filosofía no la vuelva superflua? ¿Cómo podremos superar esta mutua desconfianza? No de otro modo, desde luego, que mostrando cómo por ambas partes hay una necesidad que sólo puede satisfacer la otra parte. Así pasa realmente. Y es que otra vez tenemos que recurrir al notable hecho de que en el mismo momento histórico la filosofía se vio en un punto en el que ya no le quedaba paso alguno adelante por dar —incluso lo que sucedía era que todo intento de seguir andando sólo podía resultar en caída en el abismo—, y, en ese mismo momento, la teología se sintió de pronto privada del apoyo que hasta entonces más firme le había sido: el milagro. Si esta simultaneidad es más que un azar —y de que lo es salen ya garantes en realidad las relaciones históricas y personales que se entrecruzan entre los que conllevan ambas revoluciones; relaciones que, en ocasiones, son tan estrechas que es que se trata de una misma persona—, si, pues, hay en esto algo más que azar, ha de ser posible mostrar ese mutuo necesitarse, y, por tanto, que no hay motivos para la desconfianza recíproca.

Filosofía y teología

Vieja filosofía

La filosofía —no tenemos por qué temer repetir algo que ya se dijo— resolvió en torno a 1800 la tarea que ella misma se había impuesto: conocer el Todo pensándolo. Al comprenderse a sí misma en la historia de la filosofía, ya no le quedó nada por comprender. Superó, incluso, la oposición con el contenido de verdad de la fe «produciendo» ese contenido y descubriendo que él era su propia raíz metódica. Llegada así a la meta de su tarea, da fe de su haberla alcanzado edificando el sistema unidimensional idealista, cuyo germen se hallaba en ella desde un comienzo, pero sólo en este momento llega a la madurez de su realización. Este momento histórico final tiene en ese sistema su exposición correcta y adecuada. La unidimensionalidad es la forma de la unidad y totalidad del saber, que todo lo incluye y nada deja fuera. La siempre múltiple apariencia del ser se halla absolutamente disuelta en esa unidad como en lo Absoluto. Si algún contenido tiene que tener una posición especialmente destacada, al modo como la fe la reclama para su contenido, ésa sólo puede ser una en este sistema: la de principio que, como método, reúne al sistema mismo en su unidad. Esta posición, en efecto, se le concede al contenido de la fe en el sistema hegeliano. Si desde tal cima ha de darse todavía algún paso que no conduzca a la caída en el abismo, las bases tienen que ser desplazadas. Tiene que surgir un nuevo concepto de filosofía.

El filósofo perspectivista

Ya vimos cómo ocurrió. El nuevo concepto de filosofía se revolvió radicalmente contra todos aquellos elementos que se habían concitado en el cenit del antiguo. La filosofía no tiene por objetos el Todo objetivamente pensable y el pensamiento de esta objetividad, sino que es «concepción del mundo»; es la idea con la que un espíritu individual reacciona a la impresión que el mundo hace en él. No tiene por contenido el contenido de la fe, sino que, en una paradoja eterna que ahora se subraya fuertemente por ambas partes —la teológica y la filosófica—, su contenido se subleva contra ella. Por más que la forma unidimensional del sistema pueda ser la forma de la ciencia, si se presupone un mundo objetivo y un pensar único y universal, a la pluralidad irreducible de las concepciones del mundo —pues ni siquiera un hombre tiene que tener una única— lo que le corresponde es una forma multidimensional, que llegará al límite extremo en el filosofar aforístico.

Todas estas particularidades del nuevo concepto de filosofía, que, por lo menos, tiene el mérito de posibilitar que se filosofe después de Hegel, se concentran en una: que en el lugar del viejo tipo del filósofo profesional e impersonal, que era sólo un empleado, un administrador de la por supuesto unidimensional historia de la fi-

losofía, aparece ahora otro personalísimo: el tipo del filósofo que tiene una concepción del mundo e incluso un punto de vista o perspectiva propia. Lo cual pone muy al descubierto lo más sospechoso de la nueva filosofía. Y la pregunta que se le hizo a Nietzsche —¿es eso aún ciencia?— debe ser planteada a todo empeño filosófico que quiere ser tenido en cuenta.

En efecto: ¿es eso aún ciencia? ¿Es aún ciencia este considerar cada cosa por sí y cada una en innumerables respectos, ahora desde este punto, luego desde el otro; esta consideración cuya unidad, a lo sumo, está en la unidad del que la lleva a cabo —y ¡qué problemática es semejante unidad!—? También nosotros nos lo preguntamos, y se lo pregunta consternado todo aquel que suele ver en las manifestaciones filosóficas de estos tiempos o que no se hace justicia a la filosofía, o que no se le hace a la ciencia. Se deja aquí sentir una necesidad por parte de la filosofía; una necesidad que es evidente que ésta no puede satisfacer por sí misma. Si no ha de abandonar su nuevo concepto —y ¿cómo iba a hacerlo, si es a él solo a quien debe haber sobrevivido al punto crítico de la solución de su tarea primera?—, tiene que venirle ayuda de fuera, ayuda que apoye, precisamente, su carácter de ciencia. Tiene que mantener su nuevo punto de arranque —el sí-mismo subjetivo, personal hasta el extremo, más aún que eso: incomparable, sumido en sí; el sí mismo y su perspectiva—; tiene que mantenerlo, pero, a la vez, tiene que alcanzar la objetividad propia de la ciencia. ¿Dónde encontrar el puente que una la subjetividad extrema, la mismidad diríase que ciega y sorda, con la claridad luminosa de la objetividad infinita?

El nuevo filósofo

La respuesta tiene que ser anticipativa y, al mismo tiempo, quedarse en el medio del camino de la alusión. Ese puente entre lo más subjetivo y lo más objetivo lo traza el concepto de Revelación de la teología. El hombre que recibe la Revelación, que vive el contenido de la fe, lleva ambas cosas en sí. Y él es, tanto si ella se percata de que así sucede como si no, el filósofo ya dado a la nueva filosofía, el único filósofo científicamente posible de la nueva filosofía. Para liberarse del aforismo, o sea, justamente por mor de su cientificidad, la filosofía exige hoy que filosofen «teólogos». Eso sí, teólogos que igualmente lo sean en un sentido nuevo. Porque, como se va a ver, el teólogo que requiere la filosofía por mor de su propia cientificidad, es él mismo un teólogo que exige filosofía por mor de su honradez. Lo que era para la filosofía exigencia en interés de la objetividad, se mostrará que es para la teología exigencia

en interés de la subjetividad. Dependen una de la otra y, así, juntas producen un nuevo tipo de filósofo o de teólogo, situado entre la teología y la filosofía. Las últimas precisiones sobre él las hemos de dejar de nuevo para más adelante. Por el momento, volvámonos, para regresar a nuestro verdadero tema, a la necesidad que impulsa hacia la filosofía a la nueva teología, y que se corresponde con la necesidad, ya considerada, que experimenta la filosofía.

Teología y filosofía

Vieja teología

Como vimos, la teología, desde el giro nuevo que había descrito hace unos cien años, había intentado vivir sin *auctoritas*. La «teología histórica» le servía de policía contra los ataques que amenazaran su viva conciencia del presente, tanto partiendo del «pasado muerto» del *verbum scriptum* como de la *ecclesia visibilis*; pero no era para ella fundamento positivo y cognitivo de su verdad, no era para ella *auctoritas*. Desempeñaba, pues, un papel comparable al papel de la filosofía en la Escolástica, que rodeaba a la fe esencialmente por fuera, ya como defensa contra ataques, a título de *Summa contra gentiles*, ya conquistando tierras espirituales nuevas para la fe, a título de *Summa theologica*; pero no era *auctoritas*, sino que eso lo era la propia Iglesia visiblemente existente, como luego lo fue para la fe de Lutero el *verbum scriptum*, que «deben dejarlo estar» y que él transcribía en su mesa. También Lutero rodeó su fe, la fe que había fundado sólidamente sobre la nueva *auctoritas*, con una cerca que la protegiera por de fuera, y rehusó enérgicamente que ese puesto le correspondiera a la filosofía. La protección en cuestión fueron para él «las autoridades», que adoptaron respecto de la Palabra y sus predicadores la misma posición que había ocupado la filosofía escolástica respecto de la Iglesia visible.

La teología moderna también había establecido una guardia de ese estilo como protección externa, pero creía poder pasarse sin lo más importante: sin la base de una *auctoritas*. Flotaba, pues, en los aires, y en realidad era eso lo que quería, pues velaba celosamente por la pura actualidad de la vivencia. Tenía que protegerla de todo contacto con el duro y bien asentado reino terrenal de la verdad y de la realidad objetiva. El único apoyo que le era lícito buscar era el ancla de la esperanza, que había echado sobre sí al cielo estrellado del ideal moral. No quería sentir suelo firme debajo. Quería recusar la verdad.

El teólogo vivencial

Pero la verdad no se deja recusar, ni siquiera por mor del ideal, y mucho menos en aras de la vivencia. La verdad es y será el único suelo firme en que puede crecer la veracidad de la vivencia y en el que puede tener lugar la verificación del ideal. Por más que el milagro de la vivencia personal de la Revelación se consolide para la voluntad en la certeza de su futura corroboración por la Redención, el conocimiento quiere ver un suelo distinto, sobre el que descansa la vivencia en cuestión juntamente, incluso, con el ancla aquella de la esperanza que ella arroja.

El nuevo teólogo

Así, pues, la filosofía es convocada hoy por la teología para la tarea, dicho en términos teológicos, de construir un puente entre la Creación y la Revelación; un puente en el que pueda acontecer además la vinculación, de importancia capital para la teología contemporánea, entre Revelación y Redención. Vistas las cosas desde la teología, lo que la filosofía debe proporcionarle no es una reconstrucción o postconstrucción del contenido teológico, sino su anticipación, o, mejor, más correctamente expresado, su fundamento, la mostración de las condiciones previas sobre las que se apoya. Y como la teología no concibe su contenido como mero contenido, sino como acontecimiento —no como vida, sino como vivencia—, esas condiciones previas no son para ella elementos conceptuales, sino una realidad que existe. Por eso, en el lugar del concepto filosófico de verdad se le impone el concepto de Creación. La filosofía, pues, comprende el contenido entero de la Revelación, pero no como Revelación, sino como condición previa de la Revelación, como el antes de la Revelación, o sea no como contenido revelado, sino como contenido creado. En la creación está *prevista* providentemente la Revelación en todo su contenido y justamente según el concepto de fe de la época actual, o sea, incluyendo también la Redención. Como el teólogo la practica, la filosofía se vuelve augurio de la Revelación, *antiguo testamento,* por así decir, de la teología. Pero así recupera la Revelación, ante nuestros ojos asombrados, el carácter de auténtico milagro; auténtico, en efecto, pues se convierte enteramente la Revelación en cumplimiento de la promesa que tuvo lugar en la creación. Y es la filosofía la Sibila que, al predecirlo, hace del milagro *signo,* signo de la providencia divina. La Ilustración, al perderse críticamente con su prueba histórica, lo había rebajado a magia, ya que no cósmica, psicagógica. El milagro aparecía como un engaño que ha tenido éxito. De este modo, la Ilustración lo había privado de su auténtica esencia, que lleva en la frente la señal de que desciende de la fe, y lo había paganizado. Era muy justo que la fe se avergonzara de la maternidad que a ella se atribuía respecto de este engendro que habían puesto en el lugar de su hijo más querido. Hoy, cuando la filosofía se esfuerza, con vistas a ella misma, por colaborar con la teología, la cual, por su parte, después del desmoronamiento de la *auctoritas* de la historia —que no era autoridad constituyente, sino apologética y de mero reemplazo—, mira anhelante a la filosofía como la auténtica *auctoritas,* la adecuada a su nueva forma; hoy, repito, el saber pone de nuevo en brazos de la fe a su añorado hijo perdido, al hijo predilecto: el auténtico milagro.

Gramática y palabra

En lo fundamental hemos alcanzado el objetivo de lo que pensábamos decir en esta Introducción. Añadiremos tan sólo algo más —que necesariamente será alusivo e insuficiente— acerca del modo en que tiene lugar la anticipación filosófica del milagro de la Revelación. Quizá este apéndice iluminará retrospectivamente más lo que se contenía en la Parte primera de este libro que lo que va a venir en esta segunda. En realidad, acerca de cuestiones del «método», del cómo, se debería hablar siempre sólo después de la realización del trabajo, y no antes. Y aquí se trata de una cuestión de ese tipo. ¿Cómo puede reconocerse en la Creación la posibilidad de vivir el milagro, que es una posibilidad que se nos hace accesible en la Creación? O, dicho en términos más materiales —aparentemente más materiales—: ¿dónde está en el ámbito de la Creación la «criatura», dónde, en el dominio de la filosofía, el «objeto» que lleven en el rostro el sello visible de la Revelación? ¿Dónde se encuentra en la Creación el libro que el tiempo sólo tenga que abrirlo para leer en sus hojas la palabra de la Revelación? ¿Dónde se descubre el misterio como milagro?

Cuando vimos el mudo surgir de los elementos a partir de los fondos secretos de la nada, hicimos elocuente su mudez prestándoles un lenguaje que podía ser el suyo porque no es ningún lenguaje. Un lenguaje, pues, de antes del lenguaje, del mismo modo que ese surgir es creación de antes de la Creación. Vistas desde el lenguaje vivo, eran las *palabras originarias,* que se hallan ocultas bajo cada palabra manifiesta como fondos secretos suyos que en ella ascienden a la luz; palabras elementales, en cierta manera, que componían el curso patente del lenguaje; elementos matemáticos

con los que hay que trazar la trayectoria de la ruta. En efecto, la peculiaridad de estos elementos cuando brotan se dejaba ver bien simbolizándolos matemáticamente. En el lenguaje vivo, estas palabras inaudibles se hacen audibles como palabras reales: ellas mismas y, a una con ellas, todas las palabras reales. En vez del lenguaje de antes del lenguaje, se alza ante nosotros el lenguaje real.

En tanto que esas palabras elementales e inaudibles, carentes de relaciones recíprocas, simplemente unas junto a otras, eran el lenguaje de los elementos mudos, yacentes unos al lado de otros, aislados, del Antemundo, eran el lenguaje que se entiende en el reino silencioso de las Madres, la mera posibilidad ideal de la comprensión; el lenguaje real es, en cambio, el lenguaje del mundo a flor de tierra. Aquel lenguaje de la lógica es el augurio del lenguaje real de la gramática. El pensamiento es mudo en cada individuo aislado, y, sin embargo, a todos es común. Gracias a esta su comunidad funda la comunidad real del habla. Lo que en el pensar era mudo, se vuelve sonoro en el hablar; pero el pensar no es hablar, no es hablar real «en voz baja», sino un hablar de antes del hablar: el fondo secreto del hablar. Sus «palabras originarias» no son palabras reales, sino promesas de la palabra real. Pero, por otra parte, la palabra real, la que *llama* por su nombre al objeto, sólo adquiere suelo firme bajo los pies porque la palabra originaria la ha pro-metido o pro-llamado. Lo mudo se hace sonoro; el misterio, patente; lo cerrado se abre; lo ya completo como pensamiento se trastrueca, como palabra, en un nuevo comienzo. Pues la palabra es tan sólo un comienzo hasta que llega al oído que la capta y a la boca que le responde.

Aquí, en esta relación entre la lógica del lenguaje y su gramática, tenemos ya, conforme a todas las apariencias, el objeto buscado, que une Creación y Revelación. El lenguaje que nos hizo perceptibles en las palabras originarias de su lógica los elementos mudos y perpetuos del Antemundo, de la Creación, nos hará comprensible en las formas de su gramática el curso de las esferas, siempre renovándose estruendoso, del eterno mundo entorno. El augurio de las palabras originarias de la lógica encuentra cumplimiento en las leyes manifiestas de las palabras reales, en las formas de la gramática. Porque verdaderamente el lenguaje es el don auroral del Creador a la humanidad, al mismo tiempo que el bien común de los hijos de los hombres, en el que todos tienen su parte especial, y es, en fin, el sello de la humanidad en el hombre. Es cosa absolutamente inicial. El hombre se hizo hombre cuando habló. Sin embargo, hasta el día de hoy sigue sin haber un lenguaje de la humanidad, que sólo habrá al final. El lenguaje real, entre el principio y el fin, es común a todos y, no obstante, es uno especial para cada cual. Une y separa a la vez. Así, el lenguaje real lo abarca todo: principio, mitad y final. Abarca el principio como su cumplimiento presente y visible, pues el lenguaje, del que decimos que hace hombre al hombre, es hoy, en sus innumerables configuraciones, el signo visible de éste. Y abarca el final, pues ya en tanto que lenguaje particular de hoy, e incluso como lenguaje del individuo, está dominado por el ideal de la comprensión perfecta, que nos representamos como el lenguaje de la humanidad. De este modo, las formas de la gramática se articulan ellas también en sí mismas según la figura Creación – Revelación – Redención, una vez que se ha hecho *organon* de la Revelación la doctrina de las formas lingüísticas como totalidad real confrontada con el pensamiento originario del lenguaje, que fue para nosotros *organon* metódico de la Creación. La Revelación, justamente, porque se basa en la Creación en cuanto al saber y está dirigida a la Redención en cuanto al querer, es al mismo tiempo Revelación de la Creación y de la Redención. Y el lenguaje, como *organon* suyo, es simultáneamente el hilo en que se ensarta todo lo humano que surge bajo el resplandor milagroso de la Revelación y de su siempre renovada actualidad vivencial.

El instante

Como ya nos temíamos, sentimos que hemos llegado demasiado lejos y que nos perdemos en lo incomprensible por hablar de lo desconocido. Aquí lo dejamos. El concepto de vivencia, con su juventud inagotable, seduce fácilmente hasta al pensamiento tranquilo y lo lleva a divagar en el entusiasmo. Permanezcamos en lo firme y retengamos que el lenguaje, tal como desde el principio existe por entero, enteramente creado, sólo se despierta a la vida real en la Revelación. Y, así, nada nuevo hay en el milagro de la Revelación; nada en él es una intervención mágica en la Creación ya creada; sino que todo es en él signo, todo es hacer visible y sonora la providencia, que originalmente estaba oculta en la noche muda de la Creación; todo en él es Revelación. Luego la Revelación es siempre nueva únicamente porque es antiquísima. Renueva en presente siempre recién creado la antiquísima Creación sólo porque ya esta Creación antiquísma no es sino el augurio sellado de que Dios renueva día a día la obra del principio. La palabra del hombre es una imagen: a cada instante es creada nueva en la boca del hablante, pero sólo gracias a que está desde un comienzo y lleva ya en su seno a cada hablante, que un día hace en ella el milagro de la renovación. Es más que una imagen: la palabra de Dios es la Revelación sólo porque al mismo tiempo es la palabra de la Creación. Dijo Dios: Sea la luz. Y ¿qué es la luz de Dios? El alma del hombre.

LIBRO PRIMERO

CREACION
O
EL FUNDAMENTO PERPETUO
DE LAS COSAS

Dios habló. Esto es lo segundo. No es el principio. Es ya el cumplimiento, cumplimiento sonoro, del principio silencioso. Es ya el primer milagro. El principio es: Dios creó.

Dios creó. Esto es lo nuevo. Aquí se rompe la corteza del misterio. Todo lo que hasta aquí sabíamos de Dios sólo era saber acerca de un Dios escondido, de un Dios que se ocultaba a sí y ocultaba su vida en su propio ámbito mítico, en la ciudadela de los dioses, en la montaña divina, en el cielo de Dios. Ese Dios de quien sabíamos estaba en el final. Pero Dios el Creador está en el principio.

En el principio. Lo que parecía final, la vitalidad de Dios, se trueca en un principio. De nuevo mostrará ser el nacimiento de Dios desde el fundamento, su creación de antes de la Creación, el augurio de su revelarse. ¿Cuál es la diferencia entre promesa y cumplimiento? Que aquélla está quieta, completa, inamovible, mientras que éste ocurre, o, mejor, surge. De la promesa al cumplimiento nada más cambia: el contenido de la promesa y las fases del cumplimiento son la misma cosa. Sencillamente, lo ya completo se ha trocado principio. Mas con ello los fragmentos que integran el contenido de lo completo se han trocado predicciones del acontecimiento que de él, vuelto otra vez principio, brota. Este trastrueque, esta inversión sólo se puede exteriorizar, como hemos dicho ya, en la forma de cambio de las dos primeras palabras originarias. Lo que terminó en Sí, surge como No, y lo que terminó en No, como Sí, igual que las cosas puestas en la maleta se van sacando de ella en orden inverso al de hacer el equipaje. Debemos hacer un uso tan serio de esta comparación como chocarrero es su

aspecto. Pues los actos en que se descompone el nacimiento desde el fundamento, y sobre todo los dos primeros, no surgen dialécticamente el segundo a partir del primero. El No no es la «antítesis» del Sí, sino que el No está respecto de la nada en la misma inmediatez en que lo está el Sí, y para aparecer además del Sí no presupone al propio Sí, sino únicamente que el Sí haya surgido de la nada. Sólo en el transcurso de esta parte se aclarará qué enormemente importante es esta relación igualmente inmediata de ambos actos con su origen, o sea, la oposición del método que empleamos con el método dialéctico. Sin embargo, en esto se basa lo perfectamente adecuado de la comparación con el poner las cosas en la maleta y, como consecuencia, también lo idóneo de la comparación con el deshacer el equipaje.

El Creador

El poder

Así, pues, en el crear de Dios, en tanto que principio de su exteriorizarse, se exterioriza el poder divino, que desembocó con el No originario en la divina vitalidad. Pero este poder, que provenía de la libertad divina, o sea, de su No originario, surge de nuevo ahora ya no como No, sino como Sí. Como Sí, es decir, no como *acto* aislado que escape victorioso de Dios en las convulsiones de su autonegación, sino como *propiedad* tranquila e infinita, puesta por su esencia misma en lo que dura. La figura de Dios, oculta hasta aquí en el más allá meta-físico del mito, surge en lo visible y comienza a brillar. La figura de Dios, en efecto, porque ¿qué es sino figura lo que nos permite decir que El tiene una *propiedad* esencial? Es la única propiedad. Todo lo demás que aspira a tal nombre lo hace, como veremos, sin derecho. Antes de su surgir de sí, Dios no puede tener propiedad alguna, ya que la propiedad es lo externo frente a lo cual el portador de la propiedad es algo absolutamente interior, que, justamente, sólo se exterioriza en las propiedades. Mas en esta propiedad se encierra también todo aquello otro que quepa designar con justicia como siendo asimismo propiedad de Dios.

¿Qué es el poder, una vez que ha llegado a ser propiedad? Lo dijimos ya: no acto aislado, no más capricho, sino esencia. Dios el Creador es esencialmente poderoso. Su crear es, pues, omnipotencia sin ser capricho. Dios, el Dios visible en la Creación, puede cuanto quiere, pero sólo quiere lo que por su esencia tiene que querer. En esta fórmula, que se nos ofrece como yendo tan sencillamente de suyo, se resuelven todos los enigmas que ha presentado en cualquier tiempo el pensamiento de la creación al concernir a Dios.

Capricho y necesidad

No hace aún mucho, se presentaba la dificultad subyacente en el pensamiento de la Creación como una contradicción entre la *omnisapiencia* de Dios y su *omnipotencia*. ¿Cómo puede ser Dios —ésta era la pregunta— omnipotente, si su sabiduría está constantemente limitándolo y tiene que impedirle hacer cuanto quiera? Cuando se plantea así la cuestión, se está dando muestras de que se comprende equivocadamente el poder como acto, cuando es tal cosa únicamente en el misterio de la autoconfiguración interna de Dios. En su figura que se hace visible, donde no es acto, sino esencia, posee este esencial hallarse ligado a una necesidad interior. No otra cosa que esta atadura quiere decirse con el concepto de una sabiduría propia de Dios. En la propiedad del poder, cuando se la piensa correctamente, está ya también representada la de la sabiduría. Eso es lo que hace la fórmula que acabamos de hallar: que el Creador puede cuanto quiere, pero sólo quiere lo que por su esencia tiene que querer. Al implantar así el poder en la esencia como una *propiedad*, no queda, sin embargo, resuelto tan sólo este problema escolástico de su relación con la *sabiduría*, sino también el problema auténtico y hondo que yace en el concepto de Creador: ¿crea Dios por capricho o por necesidad? Parece que las dos cosas son incompatibles. Afirmar la primera parece que lo exige el concepto de la perfección e incondicionalidad de Dios. No cabe que Dios dependa de nada, y menos que de nada, de una necesidad, ni exterior ni interna. No cabe, pues, que tenga que crear; no cabe que esté «solo», como afirma, por cierto, Schiller del «Señor de los mundos». De acuerdo con la palabra coránica, ha de ser «rico sin mundo alguno». Y así es como el pensamiento de la absoluta arbitrariedad del Creador al crear está ampliamente representado en la escolástica árabe, pero también en la teología antigua tanto cristiana como judía. Sólo que de ninguna manera carece de problemas, como creen sus defensores. Amenaza, por el contrario, con desligar a ese Dios que hace carente de necesidades y cuya creación no quiere fundar en su esencia, de todo vínculo necesario con el mundo. Pero de este modo el mismo salir de sí creador de Dios queda convertido en una mera facticidad que le es inesencial, y la esencia de Dios queda sustraída a una altura ajena al mundo, supramundana. ¿No es esto también lo que enseñan los paganos? ¿Qué distingue este quedar sustraído Dios al mundo de la fría apatía de los dio-

ses epicúreos, que llevan en los *intermundos* de la existencia una vida de olímpica serenidad, fuera del contacto con la existencia, intacta? Al final, pues, el pensamiento auténtico de la Revelación, del salir fuera de sí, del copertenecerse e incidir unos en otros los tres elementos *fácticos* del Todo (Dios, Mundo, Hombre), actúa eficazmente en la resistencia contra la tesis del capricho del Creador. Y así también actuó Maimónides, el gran teórico judío de la Revelación, contra la escolástica árabe, en discrepancia profundísima con ella precisamente acerca de este punto. Maimónides sostuvo tajantemente que la capacidad de la Creación es propiedad esencial de Dios, y llegó a desarrollar toda la doctrina de sus propiedades esenciales ajustándola clara y metódicamente a ésta del poder creador.

Sin embargo, no era completamente infundado ese énfasis puesto en el capricho y lo arbitrario. Que es así, se echa de ver en los destinos posteriores del pensamiento de la acción poderosa y esencial de Dios en la Creación. Siempre está a punto de caer en ser transformado en divina menesterosidad. Puesto que a Dios le es necesidad esencial crear el mundo, él, el «solitario Señor de los mundos», semejante al artista, ha satisfecho en la creación una necesidad de su naturaleza y se ha liberado de una carga interior. Cosa que, no bastándoles con el concepto de necesidad, aún acentúan mezclándole una gota de pasión y haciendo de la Creación un acto de anhelante amor. Anhelante o añorante, y no rebosante —lo que también sería cambiar los acentos de sitio—. Si no por Dios, desde luego que por el mundo habría que rechazar semejantes formulaciones; pues del mismo modo que Dios queda en ellas privado de su libertad interior, así también el mundo pierde en ellas su propio nexo interior, su autonomía, cosas que no le quita el pensamiento de la Creación, sino que, al contrario, precisamente debe asegurárselas en medio de la proliferación de las posibilidades. Vinculado de ese modo con la menesterosidad de Dios, perdería el mundo todo sentido que le fuera propio, toda univocidad interna; como la obra de un escritor de confesiones personales, pasaría a tener su esencia menos en ser una «obra de arte independiente» que, sobre todo, el testimonio de la vida íntima de su autor, más digna de atención que cualquier obra. No sería, así, Creación; no sería ya esa configuración predicha en el augurio del mundo metalógico y que crece por sí.

De este peligro salva el concepto de la divina arbitrariedad, del capricho de Dios. Pero ¿cómo? ¿Es que vamos ahora a hacer de esta piedra que hemos rechazado expresamente para edificar el concepto de Creador, la piedra angular? Ni *hacer* ni, en absoluto, piedra angular, sino reconocerla como primera piedra. Pues en la acción creadora del Creador no hay capricho. No lo hay en ella, pero

sí en la autoconfiguración de Dios, que precede a su acción creadora. El poder del Creador es propiedad esencial, pero toma su origen del capricho que, no siendo propiedad, sino acontecimiento, arde interminablemente, con renovada llama, en el pecho de Dios antes de la Creación. Esa secreta autorrevelación precreacional de la libertad divina, que, procediendo del capricho incondicionado, sólo se iluminó como poder rico en actos en el choque contra la necesidad fatal de la esencia divina, fue el augurio cerrado que llegó a cumplimiento patente en el poder esencial del Creador. Pero en el poder maravilloso del Creador se conserva su prefiguración en el capricho llameante en el que se hizo viviente el propio Creador. El capricho del Dios escondido descansa en el fundamento del poder creador que se revela en el Dios patente en sosegada vitalidad. El poder de Dios se exterioriza con pura necesidad precisamente debido a que lo íntimo suyo es puro capricho, libertad sin condiciones. Como Dios *creado*, encerrado en sí, *escondido*, podría haber omitido crear, si es que —lo que no sucede— hubiera podido como tal salir de sí y crear. Pero en tanto que Dios *revelado* no puede sino crear. Por tanto, frente a los que sostienen la arbitrariedad de la acción creadora de Dios, tienen razón quienes le atribuyen interna y esencial necesidad; pero frente a los que encarecen esta necesidad interior, fundada en el giro de lo oculto a lo patente, hasta hacer de ella una menesterosidad afectiva y trocar el poder en amor, iban por el camino recto los otros, los que afirmaban el capricho arbitrario de Dios, porque señalaban en Dios el núcleo íntimo de libertad sin límites, que, ciertamente, al aflorar fuera, pierde su interior carencia de límites y se revela como calma omnipotencia omnisciente que crea con necesidad.

El Islam: la religión de la razón

La historia universal suministra de ello una prueba con el ejemplo del Islam. Mahoma se encontró el pensamiento de la Revelación y lo tomó como se toma algo que uno se ha encontrado: sin producirlo partiendo de sus presupuestos. El Corán es un Talmud que no tiene a la base ninguna Escritura, un Nuevo Testamento sin Antiguo Testamento. El Islam tiene sólo la Revelación, y no su augurio. De aquí que en él el milagro de la Revelación no es *signo*, no es Revelación de la providencia divina actuante en la Creación —Revelación de un «plan salvífico»—; sino que el Corán es en sí un milagro, o sea un milagro mágico que no se legitima como tal milagro por haber sido predicho, sino por su inexplicabilidad. Y, así, hasta el día de hoy, la prueba de la divinidad del Corán se ha-

lla en que no puede haberse originado en ningún cerebro humano un libro de tan espléndidas e incomparables sabiduría y hermosura, mientras que tanto el Talmud como el Nuevo Testamento acreditan teoréticamente su procedencia divina en su conexión con el Antiguo Testamento —el Talmud, porque sostiene que se deriva de él de manera perfectamente lógica*; el Nuevo Testamento, porque afirma que posee por completo el carácter de cumplimiento histórico suyo**—. Así, pues, Mahoma, al tomar externamente los conceptos de la Revelación, quedó necesariamente prendido al paganismo en lo que concierne a los conceptos fundamentales de la Creación. No supo reconocer, en efecto, el nexo que ata la Revelación con la Creación.

Por lo mismo, no llegó a ver que los conceptos creacionales de Dios, el Mundo y el Hombre sólo se transforman de figuras acabadas en fuerzas manantiales de la Revelación gracias a un giro interior. Los cogió acabados, como los encontró, o sea, no como los conceptos de la Revelación que parten de la fe en la Revelación, sino como partiendo del mundo pagano. Y tal como se los encontró los arrojó al movimiento que lleva de la Creación a la Redención pasando por la Revelación. De augurios encubiertos, no llegaron a ser revelaciones surgentes; sus ojos cerrados no se abrieron luminosos, sino que conservaron su muda mirada vuelta a su interior, aun cuando la dirigían, unos tras otros, afuera. Lo que era Sí, permaneció siéndolo; lo que era No, como tal quedó. Así, pues, en este notable caso de plagio histórico podemos examinar con detalle —y lo haremos— qué aspecto había de tener una fe en la Revelación surgida inmediatamente del paganismo, sin que Dios lo quiera, por así decir, sin el plan de su providencia, o sea, en un proceso causal «puramente natural». Lo esencial de semejante surgimiento puramente natural sería que en él falta el giro interior de los *signos precursores*, el cambio del augurio en signo, de la Creación en la Revelación, sólo gracias a lo cual se revela aquélla como fundamento de la Revelación y ésta como renovación de la Creación. No tiene, pues, el Islam ni la una ni la otra, aunque se enorgullezca tanto de poseer una dignidad de la que hace alarde gracias a ambas, tomadas tal como se las encontró.

El Creador de Mahoma es, según recordamos arriba, «rico sin mundo alguno». Es realmente el Creador, porque podría también haber omitido crear. Su poder da muestras de ser como el poder de un déspota oriental, y ello no creando lo necesario, ni porque a él compita la promulgación de la ley, sino en la libertad de su acción

* Cf. Midrás Sifrá, Introducción.
** Cf., por ejemplo, Mt 2, 15.

caprichosa. De manera muy *significativa*, en cambio, la teología rabínica formula nuestro concepto del poder creador de Dios preguntándose si ha creado Dios el mundo por justicia o no, más bien, por amor*. Es produciendo y ejecutando el derecho como se acredita, justamente, el poder tal como hemos reconocido que es propio del Creador: el poder que actúa por necesidad interior y que realiza lo necesario. Es claro que el contrario de este poder es el capricho, que precisamente se acredita en la ausencia de toda interna forzosidad, en la libertad indiferente respecto de la realización del derecho o la injusticia, de hacer o de omitir un acto. El capricho no conoce necesidad alguna. No saca de sí sus exteriorizaciones con necesidad infinita y como algo que es igualmente necesario, sino que cada acto particular se origina en el humor fugaz del momento, sólo se atiene a éste; y niega los momentos inmediatamente pasados tanto como se resiste a haber creado, con el acto de este instante, un precedente que de alguna manera obliga al que va a seguir. Su infinitud sólo da prueba de sí en el hecho de que todos los momentos futuros poseen la misma libertad respecto de todo en absoluto que tiene el momento actual. Sobre su obra, nunca trazará en el cielo el arco iris en señal de obligarse a no dejar que se acaben las leyes de la existencia de esta obra «mientras haya Tierra»**. Crear y aniquilar le son lo mismo. De ambas cosas se jacta simultáneamente, y exige de sus fieles que le adoren por igual en las dos, o, mejor, e incluso sólo: que le teman por igual en ambas. Mientras que el Dios de la Revelación nunca compara inmediatemente su futuro juicio del mundo con su Creación, aunque el primero ya no es tampoco arbitrio caprichoso, sino que se encuentra, como la propia obra de la Creación, en la interna conexión de la necesidad que la revelación ha urdido. El acto aislado del capricho se origina, pues, en el momento aislado en el que este capricho se niega a sí mismo como conjunto de todos sus restantes momentos; mientras que el acto del poder esencial sale de la esencia con ancha necesidad y se expone en lo infinito. El acto de la Creación se atiene en el Islam, como le ocurre a todo acto arbitrario, incondicionalmente al momento, y tan sólo a él, y, por lo mismo, es para el Creador, en el sentido que acabamos de explicar, su autonegación. Como toda exteriorización de la esencia, íntimamente necesaria, el acto de la creación, según la fe de la Revelación, saca de sí algo perdurablemente necesario y lo libera fuera, y es, pues, afirmación del mundo por parte del Creador. Afirmación del mundo: la Creación es creación del mundo. ¿Qué pasa con éste?

* Cf. Midrás Génesis Rabbá 12, 15.
** Gén 8, 22.

La nada

Habíamos acompañado al mundo en su autoconfiguración hasta el punto en que parecía hallarse ya acabado y completamente configurado, ser en sí una forma llena de espíritu. Tal resultado es también para él una cima más allá de la cual ninguna senda progresa, a menos que también aquí se convierta el resultado en principio. Pero esto es lo que quiere decir el ser creado. Sólo el pensamiento de la Creación arranca al mundo de su clausura e inmovilidad elementales para lanzarlo a la corriente del Todo; sólo él abre al exterior sus ojos, hasta aquí vueltos hacia dentro; sólo él hace patente su misterio, su secreto. Parece a primera vista paradójico sostener una creaturalidad del mundo «posterior» a su acabamiento como forma. Cuando menos, parece que con tal cosa nos alejamos sin remedio del concepto tradicional de la creación «de la nada». Como figura, ya surgió para nosotros el mundo de la «nada». ¿Es que acaso tendría que volver a convertirse en nada el propio mundo configurado, para representar la «nada» a partir de la cual se cree el mundo?

Así es, en efecto. Acordémonos de la luz que pudimos hacer sobre la senda de la Creación cuando dijimos que el mundo «metalógico», bosquejado por la Antigüedad como una imagen, en realidad sólo surge después del final de la Antigüedad, o sea, cuando empieza la época, a escala mundial, de la fe. En la medida en que esta época del mundo ha comenzado, sí, pero no ha llegado a su fin, nuestra fórmula fue que el mundo, en contraste con el Dios que llegó a ser antes de todo principio y con el sí-mismo que llegó a ser en el pasado, es lo que está en devenir. En su «devenir desde la nada», lo asignábamos, por tanto, al fin del mundo, de la misma manera que asignábamos a Dios a la mañana auroral del mundo y al sí-mismo al claro mediodía del mundo. La mañana de la creación no puede, pues, significar para el mundo su ser creado. Como toda proposición compuesta de sujeto, predicado y objeto, que Dios creó el mundo es verdad sin restricción tan sólo para el sujeto. Sin echar mano del sujeto, de esa proposición el mero análisis no obtiene ningún aserto verdadero sobre el solo objeto. De la proposición «la cigüeña se comió a la rana» sí cabe derivar por mero análisis esa otra verdad sin restricción que dice que la rana fue comida por la cigüeña. La relación entre la cigüeña y la rana está fijada unívocamente, igual que la relación entre la rana y la cigüeña; no lo está, en cambio, la suerte de la rana, si se hace abstracción de la referencia a la cigüeña. De este otro modo, es posible cualquier otra cosa, además del ser comida; sólo ha quedado fuera de la cuestión la participación en ello de la cigüeña. Asimismo la proposición «Dios creó el mundo» es verdad sin restricción únicamente acerca de la relación entre Dios y el mundo. Sólo para ella vale la forma de pasado de la proposición, ese «de una vez para siempre». En cambio, a propósito del mundo solo, su ser creado no necesita haber llegado a su fin todavía con la acción creadora de Dios, que fue hecha de una vez para siempre. Lo que para Dios es pasado, pasado inmemorial, realmente «en el principio», puede ser para el mundo aún pleno presente, y seguirlo siendo hasta el fin. La Creación del mundo sólo tiene que terminar en la Redención. Unicamente desde ella, o desde donde hubiera, si no, que poner ese fin, mirando retrospectivamente, tendría la Creación que ser —y entonces sí, por cierto, incondicionadamente— «creación de la nada». Frente a este mundo creado hasta el final —pero realmente confrontado con él—, tendría entonces que ser realmente «nada» el mundo configurado de la concepción metalógica. Nada, o sea algo absolutamente no comparable con el mundo creado, sin vínculo con éste; algo pasado y que pasó con su placer*.

Providencia y existencia

Pero en la aurora de la Creación divina no necesita *haber llegado a ser* el mundo algo *acabadamente* creado, sino, en principio, sólo, simplemente, criatura. Lo que, visto desde Dios, es Creación, puede querer decir, visto desde el mundo, tan sólo la irrupción de la conciencia de su creaturalidad, de su estar siendo creado. El mundo configurado abriría, pues, en la Creación sus ojos a la creaturalidad. Su estar siendo creado sería, desde su propia perspectiva, su revelarse como criatura. Como conciencia de criatura, o sea, como conciencia no de haber sido creado un día, sino de ser perpetuamente criatura, esta conciencia es algo plenamente objetivo. No es, quizá, un proceso interior al mundo, sino Revelación auténtica, o sea, un proceso que irradia desde el propio mundo hasta la conciencia del Creador y la determina completamente. La conciencia creatural del mundo, es decir, la conciencia de su estar siendo creado, no de haberlo sido, se objetiva en el pensamiento de la providencia divina.

Los pasos son los siguientes. La relación que buscamos entre el mundo y el Creador era para el mundo, como vimos, no su estar de una vez por todas y para siempre creado, sino su reiterado revelarse como criatura. Para el mundo no es, por tanto, su surgir auto-

* Cf. Cf. 1 Jn 2, 17.

creador, sino su surgimiento autorrevelador. Luego aparecerá como giro o inversión del primer acto de la autoconfiguración del mundo, no del segundo; como giro de lo que era su esencia perdurable. La esencia perdurable del mundo configurado era lo universal, y, más exactamente, el género, que es él mismo universal, pero que contiene en sí al individuo y hasta lo da a luz constantemente desde sí. Esta esencia permanente se invierte en el mundo que se revela como criatura, hasta resultar una esencia instantánea, «siempre renovada» y, a pesar de ello, universal. O sea, una esencia inesencial. ¿Qué designan estas palabras? La esencia del mundo que ha entrado en la corriente de la realidad, que no es «siempre y en todo lugar»; una esencia que nace a cada instante nueva, con el conjunto entero de lo particular que ella abarca. Esta esencia, que abarca todo lo particular pero es ella misma universal y se reconoce a sí misma como totalidad en cada instante, es la existencia. En contraste con ser, existir significa lo universal que está pleno de particularidad y no es siempre y en todo lugar, sino que, contagiado en esto por lo particular, tiene constantemente que devenir de nuevo para mantenerse. Por contraste con el mundo tomado como forma firme, del que surge y al que niega a cada instante con su continua necesidad de renovación, es menesterosa; no sólo menesterosa de renovación de su existencia, sino, en tanto que totalidad de la existencia, aún menesterosa de ser. Porque el ser, el ser incondicionado y universal, es lo que falta a la existencia y lo que ésta ansía, en su universalidad pletórica de los fenómenos todos del instante, para alcanzar consistencia y verdad. Tales cosas no puede garantizárselas su propio ser, que queda a su espalda o que ella tenía antes de devenir criatura; pues ese ser quedó tras ella en la apariencia inesencial del Antemundo. Tiene que tratarse de un ser que esté *fuera* de ella pero en el circuito de la realidad, y que, carente él mismo de ramificaciones, se haga cargo de las de ella. Bajo las alas de este ser que le prestara consistencia y verdad acude la creaturalidad de la existencia.

Así es como encontrará aquí su solución la dificultad que le hallamos a las múltiples ramificaciones del sistema de las formas lógicas infuso en el mundo metalógico. Más allá de aquel complicado ser del Logos, buscábamos «por cualquier lugar» un ser sencillo de la verdad, pero no pudimos encontrar con cierta seguridad ese lugar cualquiera ni en el mundo metalógico ni en ningún otro sitio. Pero ahora, con toda naturalidad, la menesterosidad de la criatura nos señala la dirección en que hemos de buscar esta «sencilla palabra de la verdad» sobre la que descansa la existencia compleja del Logos y la de la realidad vertida en él. Quedémonos, sin embargo, por ahora en la criatura misma.

Esta menesterosidad la tiene en tanto que existencia en general, y no como existencia —existencia universal— de lo particular. La existencia como tal, con su constante instantaneidad, exige de suyo estar siendo constantemente creada y renovada. Y así es como la toma en su mano el poder del Creador. La providencia de Dios —porque es a ella a donde hemos llegado— se refiere en el mundo de modo inmediato sólo a lo universal, a los «conceptos», a las «especies», y se dirige a las cosas únicamente «según sus especies»*, o sea, se refiere a lo particular tan sólo mediante el universal correspondiente y, en última instancia, mediante la existencia universal en general. Coincidimos con Maimónides en rechazar la «providencia especial» para las cosas del mundo, en su diferencia respecto del hombre. En qué medida el dominio de Dios alcanza sin embargo también de modo inmediato a las cosas en su particularidad, es algo que veremos más adelante. Al Creador las cosas se le presentan sólo en el nexo universal de la existencia global. Es únicamente a su través como las alcanza su Creación, «a cada una según su especie». Pero este universal no es esencialmente universal, sino algo que irrumpe momentáneamente en el No. Se ve que es así en que este tomar Dios la existencia en su mano no sucede en la Creación que tuvo lugar una vez para siempre, sino que es momentáneo; es, ciertamente, providencia universal, pero que se renueva, respecto de toda la existencia, en cada mínimo instante particular, de modo que Dios «renueva día a día la obra del principio»**. Esta providencia de todas las auroras es, pues, a lo que propiamente se alude en el pensamiento de la criatura.

El Islam: la religión de la necesidad

Otra vez suministra el Islam la prueba de los hechos. En este caso, introduce de nuevo el concepto antemundanal —el del ser— sin hacerlo girar internamente en el círculo conceptual de la Revelación. Como ser del mundo-criatura afirma, sin más, el ser que colaboró en la configuración del mundo, ese ser de múltiples ramificaciones pero esencialmente en calma del Logos mundanal. Así, el ser del mundo-criatura no es existencia, no es existencia universal y, sin embargo, sólo instantánea, y, por lo mismo, globalmente tomada, necesitada a diario de renovación. El mundo expone aquí desde sí mismo su ser, en una afirmación esencial, y lo pone a los pies de Dios como su condición de criatura. Ahora Allah escoge el modo en que quiere que reine su providencia. Puede hacer que que-

* Cf., por ejemplo, Gén 1, 11.

** Primera bendición en la oración de la mañana.

de referida o bien, de una vez por todas, a la totalidad del mundo, y, en tal caso, a cada ente particular sólo porque de alguna manera está incluido en esa totalidad y está puesto a la vez que ella. Esta es la representación del *Kismet*, en la forma usual en que la pensamos. Pero la otra posibilidad merece aún más atención, porque está en mayor contacto con el concepto auténtico de providencia, según lo acabamos nosotros de desarrollar, y justamente por eso se diferencia de él muy característicamente. En efecto, Allah puede querer también coger en sus manos inmediatamente lo singular. Esto singular está, desde luego, puesto ya en lo universal, porque recordaremos que lo universal, tal como entra en el mundo configurado, no es meramente universal, sino *concepto,* universal de lo particular, conjunto de todo lo universal de todos los particulares. Ahora bien, en tal universal que es esencial —en contraste con el de antes, cuando era instantáneo—, lo particular no puede tampoco ser, precisamente, instantáneo, sino únicamente esencial. Un particular esencial, o sea, un particular que en cierto modo es un universal en pequeño; un particular que, aun siendo particular, es, sin embargo, en cuanto de él depende, «siempre y en todo lugar». ¿Qué quiere esto decir? Quiere decir que sólo puede nacer por *afirmación,* porque lo libere una Creación, y no por la renovación autonegadora. Se atribuye, pues, a Allah, en este caso, estar creando cada ente singular en cada instante, exactamente como si ese ente fuera lo universal mismo. Luego la providencia consiste aquí en actos creadores dispersos, en infinita muchedumbre, que, carentes de conexión entre sí, tienen cada uno el peso de una Creación entera.

Tal ha sido la doctrina de la filosofía ortodoxa dominante en el Islam. En cada instante se abalanza sobre el ente singular y choca con él toda la fuerza del poder creador de Dios. No que se *renueve* a cada instante, sino que es *creado* igual a cada instante, con todo su detalle. No puede salvarse de esta temible providencia de Allah, dispersa hasta lo infinitesimal. Mientras que el pensamiento de la *renovación* del mundo preserva la conexión del singular con la unidad de la Creación y, así, con la de la existencia —justamente porque sólo lo toma a una con la totalidad—, y, así, la providencia está basada en la Creación, esta otra concepción de la providencia como constantes intervenciones creadoras destruye toda posibilidad de una tal conexión. Allí la providencia, como renovación que acontece de la acción creadora, es el cumplimiento de lo que se hallaba ya esencialmente incoado en la Creación; aquí, en cambio, en tanto que intervención esencial en la Creación, reiterada en cada caso, la providencia, a pesar de su instantaneidad, es una concurrencia perdurable entre los actos creadores y la unidad de la Creación. Es, propiamente, en esta segunda concepción, magia que

Dios, en tanto que Dueño del mundo, ejerce contra Dios el Creador, y no signo hecho por Dios Dueño del mundo a Dios Creador. A pesar de su vehemente y altiva promoción del pensamiento de la unidad de Dios, el Islam se desliza, por tanto, si se me permite la expresión, hacia un paganismo monista. En cada instante compite Dios con Dios mismo, como si se tratara del multicolor cielo de las disputas de los dioses del politeísmo.

Resumamos. El Islam afirma la «providencia especial» en conexión inmediata con la creaturalidad del mundo. La verdadera fe afirma, en cambio, en conexión con ésta, tan sólo la providencia universal, y remite el pensamiento de la providencia «particular» al rodeo por la Revelación, la cual, finalmente, como conduce a la Redención, vuelve a terminar en la criatura. Al hacer esto, ante todo sucede que el hombre y la relación de Dios con él, que para el Islam parece que queda por entero descifrada en el concepto de creación, quedan sacados ya, en el propio concepto de Creación, del dominio de la Creación. El concepto auténtico de Creación vuelve a remitir aquí a su cumplimiento en el milagro de la Revelación. Claro que el hombre surge como criatura entre las criaturas, y se ve concernido creaturalmente, como existencia particular, por la providencia que se dirige en general a toda la existencia; pero esta su relación creatural con Dios no es, asimismo, más que *augurio.* El hombre como criatura de Dios es el signo previo del hombre como hijo de Dios. El cumplimiento es más que la pre-significación; el signo es más que el signo previo; el hijo es más que la criatura. Pero no debemos ir demasiado aprisa. Hemos considerado, poniéndolos en mutua relación, los polos de la acción creadora: Dios y el mundo, en su eficacia activa y pasiva. Hemos considerado a Dios llamando al mundo a la existencia en la sabiduría de su poder creador, y al mundo revelándose, por su existencia, en su condición de criatura frente a la providencia divina. Volvamos ahora nuestra atención al resultado, a la Creación misma.

Gramática del logos (el lenguaje del conocimiento)

Límites de la matemática

El lenguaje simbólico de la matemática, con el que antes pudimos presentar el devenir de los elementos, fracasa aquí. Ni siquiera las inversiones se dejan exponer con exactitud intuitivamente en el interior de las ecuaciones, porque el sentido de tales giros sólo se manifiesta en la irradiación de lo que antes, en ellas, se encontraba fundido. Al ocurrir esta irradiación, habría que cambiar regu-

larmente el signo previo que lleva cada letra, lo que llevaría, en el momento de la composición, a ciertas imposibilidades. Pero sobre todo es que de las figuras elementales acabadas no surgen las formas originales del Sí y el No —sus puras formas emergidas de la nada—, que son lo único que los símbolos presentan, sino que las que surgen son las que ya se han transformado por el camino del No al Sí: las que ya han experimentado la recíproca influencia. Es del todo imposible presentar en símbolos algebraicos semejante influencia, es decir, por ejemplo, que lo particular ya no es sin más y en absoluto lo particular, sino lo singular, en tanto que representante de su género. Sería diferente si cupiera utilizar, en vez de los algebraicos, símbolos geométricos. Con ellos sí podría representarse tanto la inversión, con su cambio de signos previos, como —midiendo como corresponde las distancias— la recíproca relación de influencia de los puntos espaciales que simbolizarían a los distintos conceptos. Pero en esta parte tenemos que renunciar a emplear tales símbolos. Sólo más adelante recurriremos a ellos. Lo cual está en conexión con el carácter de la geometría, que, por cierto, descansa sobre los presupuestos del álgebra y, por su parte, al acreditarse como cumplimiento de lo pre-significado en el álgebra, llega a ser, como geometría analítica, la matemática de la naturaleza intuitiva. Pero la serie que sigue el conocimiento no marcha aquí al unísono con la serie que recorren las cosas mismas, sino que la geometría presupone subjetivamente para su comprensión no sólo los conceptos algebraicos de igualdad y desigualdad, sino, en contraste con la serie objetivamente vigente, también el conocimiento de la figura natural. Aunque fundamenta la objetividad de las figuras naturales, subjetivamente sólo es posible como abstracción a partir de ellas. Por lo tanto, tendríamos que presentar nosotros aquí previamente la figura finita del símbolo, si quisiéramos emplear su devenir ya aquí para ilustrar cada uno de nuestros pasos. Esto más distraería al lector que ayudaría a su concentración. La dificultad en cuestión parece, además, elevarse también contra el modo inmediato de la presentación de nuestro asunto. También tendría la *ruta* que ser sólo capaz de ser expuesta, desde el punto de vista subjetivo, a aquellos que no sólo disponen ya del conocimiento de los *elementos,* como el lector de este libro, sino incluso de la intuición de la *figura.* Aunque, de hecho, nos es lícito presuponer tranquilamente la presencia de esta intuición, como se mostrará más adelante, cuando expongamos la *figura.*

Pero no son sólo estos motivos expositivos los que no hacen deseable que trabajemos aquí con los símbolos matemáticos. Hay otra razón más honda. La importancia que concedimos a las matemáticas en la exposición de los elementos y de su nacimiento desde los oscuros fondos de la nada, pudimos concedérsela porque, por su esencia, lo matemático tiene ahí su sitio. La matemática, estos mudos signos de la vida en que, sin embargo, se le prefigura al que sabe esta vida toda, la matemática es el lenguaje que con toda razón y propiedad es el lenguaje de aquel mundo de antes del mundo. Por esto es por lo que tiene ahí su sitio aquello que dentro de la matemática es su parte más esencial, la parte que llamaríamos más específica suya, más matemática: la que tiene que ver inmediatamente con los conceptos fundamentales de toda ella, que son los de igual y desigual; es decir, el álgebra. Es el sitio que le corresponde a la matemática por su esencia, y, así, dentro de la matemática lo ocupa su más esencial disciplina. Tiene ella que compartir este papel de lenguaje del mudo antemundo con el arte como lenguaje de lo indecible, en el que también se exponen los conceptos fundamentales, la esencia del antemundo. Pero el arte es aquí el lenguaje subjetivo, en cierto modo, el *hablar* de ese mundo mudo. La matemática, como lo anuncia ya su necesario carácter de escritura, es el lenguaje objetivo, el *sentido* de aquel silencio. Así, pues, en el mundo que se exterioriza, que se revela, esta misión de exponer el sentido, este papel de *organon* suministrador de símbolos lo toma sobre sí alguien distinto. En el lugar de una ciencia de signos mudos tiene que estar ahora una ciencia de sonidos vivos; en el lugar de una ciencia matemática, la doctrina de las formas lingüísticas, la gramática.

Ley de la gramática

De las mudas palabras primigenias, meramente co-pensadas, que, hechas visibles en los símbolos del álgebra, crearon, como inaudibles subarmónicos, lo cromático del sonido de las tres voces de bajo de nuestra sinfonía del mundo, de ellas, digo, tienen que surgir inmediatamente palabras audibles, palabras-raíces, de alguna manera, que, como palabras determinadas que siguen estando en estrecha sintonía con las palabras primigenias, sean capaces, sin embargo, de suscitar de sí mismas todas las leyes que abarca el reino del lenguaje real. Pues, en efecto, las categorías de la gramática, igual que las categorías de la lógica, tienen la peculiaridad de que se sustraen a ser expuestas a manera de árbol genealógico. Una presentación así sólo es posible cuando ya rigen esas categorías. Se quiera empezar por donde se quiera, siempre se presuponen enteramente ya a sí mismas. Por ejemplo, el concepto de sustantivo ya presupone los de caso, número y hasta persona, y, por fin, los de sujeto y objeto, todos los cuales, a su vez, sólo se dejan explicar

poniendo a la base el concepto de sustantivo. Por esto, es necesario un orden real, que no es un orden interno, sino que le viene a la gramática y, en cierto sentido, al lenguaje en general, de fuera, a saber: del papel del lenguaje frente a la realidad; un orden al que se deje someter la pluralidad de las formas lingüísticas en sinopsis una y otra vez repetidas, y gracias a la mediación de las palabras-raíces. En vez de la forma del árbol genealógico, la única forma de exposición que hay que tomar aquí en cuenta es la que se vale de tablas. Las palabras-raíces, los radicales, producen divisiones que se entrecruzan y que, por tanto, no son conformes a la imagen del árbol genealógico. En consecuencia, cada una de estas divisiones pide ser considerada por sí, únicamente en relación inmediata con la palabra-raíz, tal como solamente la presenta la forma tabular.

Palabra-raíz

De tales radicales hay que exigir que aparezcan en una forma que sólo consienta un empleo unívoco en la proposición. Pues no son las palabras el lenguaje, sino la proposición. Y, así, las palabras-raíces tienen que reunirse en una proposición con unívoca necesidad. Tal proposición debe ser tenida en este caso por una proposición-raíz. Así, pues, por ejemplo, la palabra «perro» no sería, con seguridad, un radical en nuestro sentido, porque puede mentar tanto al perro que ladra activamente como al perro pasivamente azotado, o sea, al perro tanto como sujeto cuanto como objeto. En primer lugar buscaremos la palabra-raíz que realiza el tránsito desde el Sí primigenio inaudible a la audible realidad del lenguaje. Empezamos por el Sí primordial, pues nos hallamos en el dominio de la Creación, que, como movimiento de Dios hacia el mundo, está caracterizada por la índole de la actividad divina, no por la de la pasividad del mundo; lo está, pues, por el Sí.

La afirmación libera a lo infinito un Así. Semejante Así libre no lo hace intuitivo un sustantivo, que empieza por necesitar la determinación de su cómo, sin la cual es una «cosa en sí» carente de forma. El Así es la respuesta a la pregunta por el Cómo. Ahora bien, el Cómo pregunta por un adjetivo, por un adjetivo en la forma gramatical, en la que sólo puede ser adjetivo, sólo puede ser enunciado, y ninguna otra cosa. La palabra «alto» puede figurar tanto en el nexo «un edificio alto» como en «lo alto tiene que ser rebajado»; pero si en alemán no usamos *hohes*, sino *hoch*, tal palabra («alto») sólo se puede emplear adjetivalmente. La forma de predicado es, pues, la figura específica del adjetivo, y, como ya explicamos de pasada en la primera parte, es la forma lingüística que corresponde

al Sí originario. ¿Qué palabra determinada va entonces a tomar sobre sí, como palabra-raíz, el hacer audible la palabra primigenia en esta forma de adjetivo predicativo? ¿Qué palabra significa en esta forma una afirmación absoluta? Quedan de suyo excluidas todas las palabras que se refieren a propiedades intuitivas, ya que todas las propiedades intuitivas sólo se afirman mediante una simultánea negación infinita, o sea, en el Y del Así *y* No de otro modo. Es distinta la situación en lo que atañe a las propiedades que expresan una valoración. Mientras que para afirmar *amarillo* hay que negar no sólo, por ejemplo, *azul*, sino todos los colores del arco iris, toda la rica muchedumbre de los colores percibidos y la infinidad de los perceptibles, en el caso de una propiedad valorativa, como *hermoso*, habría a lo sumo que negar el opuesto contrario, que, a su vez, sólo cabría determinar mediante una negación, a saber, la de *hermoso*. Se trata de un círculo que cortamos al ver que la valoración (sólo la valoración positiva, naturalmente —la negativa realmente sólo es negación de la positiva, y, así, la propia palabra «valoración» únicamente quiere decir de suyo la positiva—), es cosa que simplemente acontece. La valoración positiva no es nada más que el Sí primigenio que se ha vuelto sonoro. Por lo demás, es algo que muestra el uso de muchos idiomas, que para *sí* dicen también *bien, bueno,* etc.

Cualidad

Pasemos ahora de la palabra-raíz a la esquematización de las formas lingüísticas. Desde la palabra-raíz llegamos, lo primero de todo, a la especie de palabras a la que ella pertenece: el adjetivo, que, en efecto, empieza por poner esencialmente un Así. El *calificativo*, a diferencia del sustantivo y el verbo, es la verdadera expresión del libre Ser-así. Capta el Así a secas, sin empezar por tomar en consideración ni a su portador, ni sus relaciones, ni sus orígenes. Como beben los ojos del artista el azul del cielo y el verde del prado, sin hacerse muchas preguntas antes por el cielo y el prado. El mundo, desde un principio, es pura cualidad.

La cualidad es cualidad simple. No se la compara. Cada cualidad es como es. Comparación, incremento, absolutización —o sea, el comparativo y el superlativo— no crecen inmediatamente de la cualidad singularmente afirmada, sino que presuponen que la cualidad haya llegado a ser cualidad de una cosa. Las cosas son de suyo muchas; se compara a unas con otras y, entonces, juntamente con ellas, se compara sus cualidades. Por sí, la cualidad es singular, incomparable, afirmación simple: *positivo*.

Condición de cosa

Pero se añade la cosa, el portador de las cualidades. Como tal portador es, frente a la realidad de las cualidades, pura abstracción. En el camino que va de aquella realidad a esta abstracción se encuentra la indicación, el mostrar. Así, el pronombre es, más bien, pre-nombre que pronombre. No designa la cosa ya conocida, sino la cosa en la medida en que no es conocida ni recibe nombre, en la medida en que solamente está percibida en sus cualidades. *Este* refiere, sin más, a la cosa, y expresa en este señalar que aquí hay *algo* que buscar. En el *aquí* que va dentro del *éste* está, por tanto, puesto el espacio como condición universal bajo la cual hay que buscar a la cosa —que, hasta aquí, sólo está determinada como *algo*—. Que buscar, no que haber encontrado. Aún está en cuestión *qué* sea. Es el artículo indeterminado el que empieza a responder a este *qué*, y lo hace diciendo que se trata de *un* representante de tal y tal género; y el artículo determinado pone luego sello a todo este gran proceso marcándolo como cumplido y acabado: designando *la* cosa como conocida. En el artículo determinado —o comoquiera que sea que se produzca la expresión de la determinación—, la cosa está inmediatamente aprehendida, y por esto la determinación siempre va fundida y en máxima vecindad con el sustantivo. La cosa, ahora, está conocida como esta cosa singular.

Singularidad

¿Realmente como esta cosa singular? ¡Si era conocida únicamente como un representante de un género, y, respecto de la realidad de las cualidades, se trataba de una oscura abstracción! Qué poco es en sí individuo, se nos hace claro sólo con pensar en el nombre propio. No es individuo. A pesar de esa visita suya por el camino al género —una visita tan altamente sospechosa y en la que ya hemos reparado—, para llegar a ser individuo tiene que acreditarse como miembro de una pluralidad. Es la pluralidad la que confiere a todos sus miembros el derecho a sentirse individuos, singularidades. Si éstos de suyo no son como el *individuum singulare* designado por el nombre propio, sí lo son, sin embargo, frente a la pluralidad.

Objetividad

De este modo, por fin, la cosa singular constatada por el artículo determinado puede ahora tranquilamente llamarse objeto. Se *alza* ahora sobre sus propios pies *ante* (*ob-jeta*) un eventual creador una determinada cosa afirmada en el espacio infinito del conocimiento o de la Creación. Que descansa como *objeto* es algo que también se hace patente por el hecho de que, como tal, como *objeto*, obtiene su lugar en la proposición. Nada sale de él, pues, para eso, tendría que autonegarse, y no sería entonces una cosa en calma y que está ahí plantada, libre en su condición de afirmada. Pasa por los *casos* únicamente en tanto que objeto. En el nominativo de una proposición pasiva es, sencillamente, un acusativo encubierto o, quizá dicho con más justicia, un augurio de sujeto que aún va envuelto en la forma del objeto. En el genitivo, el caso del tener, desembocan dos ríos que provienen el uno del nominativo y el otro del acusativo, los cuales, tras unirse, toman en el dativo nombre y dirección propios. Mas el dativo, la forma de la pertenencia, del regalo, del agradecimiento, de la entrega y de la aspiración-hacia, está más allá del mero objeto y del mero punto de partida: en él coinciden el objeto y el sujeto.

Realidad

Una vez que, de esta manera, el mundo, que parecía al principio sólo cualidad, un caos de cualidades, se nos ha llenado con cosas y, por lo mismo, se nos ha vuelto objeto, regresemos al principio: a la cualidad. Hasta aquí sólo hemos desarrollado su estar afirmada en la dirección de su cómo. Pero en el Sí no va sólo el Así, sino también ya el *que* completivo. En la afirmación-*raíz ¡Bien!*, por ejemplo, no hay sólo un Cómo, sino también un Que. En la cualidad *rojo* está ya la proposición *el rojo es*. La cópula *ser* va ya dentro de cada cualidad afirmada, y es lo que ahora nos permite superar la rígida equiparación que hasta aquí se ha hecho de objeto y cosa. Pues las cosas están en movimiento. El movimiento y, con él, su presupuesto supracósico, el tiempo, y también las circunstancias y formas en que sucede el movimiento, todo ello va unido en la cópula *ser* a la cualidad, que originalmente es lo único afirmado. Esta vinculación sucede aquí en la forma que se encuentra entre el adjetivo y el verbo, o sea, entre la cosa y el acontecer, y que, en ciertos estadios tardíos de la evolución del lenguaje —hoy, entre nosotros, en toda la voz pasiva—, desplaza precisamente al verbo: el participio. La actividad está en él captada como cualidad y sólo está fijada en su relación al tiempo, a las cosas determinadas y, en general, a la realidad, por medio de la cópula —o sea, sólo por medio de la designación universal como ente—. Estas fijaciones efectuadas en la cópula presuponen ya, sin embargo, la plena evolución

del verbo, por lo cual sólo aparecen como simplificaciones en los estadios avanzados del desarrollo lingüístico. Que siempre sean posibles, nos hace ver la estrecha conexión que une también al verbo con la palabra-raíz (el adjetivo).

Proceso

Para el propio verbo, la afirmación simple de su *qué* —aún no de su *que*— tiene lugar en otra forma gramatical: el infinitivo. En él se halla una posibilidad realmente original de vérselas con el movimiento. En algunas lenguas, en vez de «la cigüeña se tragó a la rana», se dice «hubo un tragar por parte de la cigüeña respecto de la rana». O sea que dentro del verbo se muestra la forma de proceso —como la tenemos, por ejemplo, en «llueve» (los griegos decían «Zeus llueve»), o como hay en alemán la posibilidad, junto a la forma activa «yo soñé», de decir el equivalente a un hipotético español «se soñó en mí»—, se muestra la forma de proceso, repito, como aquella en la que el movimiento simplemente es establecido en su facticidad: es fijado tan sólo en su específico presupuesto —la relación temporal—, pero sin que aún entre en consideración qué particular lugar le corresponde entre las cosas del mundo. En el *proceso*, el movimiento es aún un ser; es, en cierto modo, una cosa entre las cosas.

Relación

Esta condición de cosa se sigue asegurando, en general, dentro del verbo al ser puesto el movimiento singular en tranquilo paralelismo con la totalidad del acontecimiento que para él crea el indicativo —en contraste con las líneas convergentes o divergentes respecto de las del acontecer restante que son las líneas del imperativo, el subjuntivo y el optativo—.

Coseidad

Después, el movimiento, aun cuando deja de ser mero proceso junto a los objetos que ahí se alzan, para volverse, a título de acto, movimiento entre las cosas, tomará de suyo la forma de la tercera persona. Y es que las cosas, a raíz de su paso por el pronombre, que fundamenta su condición de cosas, están todas desde su origen en tercera persona. Y el verbo, a raíz de su paso por la forma procesual, así como también por su relación con el participio —el cual ya dejó tras sí una parte del camino que va del adjetivo a la cosa: el trozo hasta el artículo indeterminado—, también aspira de suyo a la tercera persona, que es su persona *más objetiva*.

Compleción

Pero así como el sustantivo en tanto que sustantivo aislado, prescindiendo de su posición en la proposición, alcanza la cima de su objetividad en el punto en que, a pesar de su relación con el género, es fijado por el artículo determinado a un punto singular del espacio —pues su pluralidad no es más que un complemento respecto de esto—, así también el verbo alcanza la suya gracias a la fijación de su relación temporal. No basta aquí, sin embargo, con establecer su relación con el tiempo en general. Tal fijación ya la resolvió aquello que es lo característico del indicativo, y con ella sucedió lo que se corresponde, para el caso de un miembro de una pluralidad, con el establecimiento del punto del espacio gracias al artículo determinado. El tiempo, en cambio, debido a la diferencia cualitativa que tienen unas respecto de otras sus *dimensiones* —y que no presenta el espacio—, exige que se fijen más cosas todavía. Uno entre los tiempos tiene que ofrecerse como el específicamente objetivo. Objetivo, plantado ahí en el reposo de una cosa, «en eterna calma», «está el pasado». La forma de pasado completa la objetividad del acontecer, como completa la del ser la condición de cosa que se determina en el artículo. Bajo el pasado mismo de la forma activa, y a pesar del traje verbal completamente propio y específico que lleva, aún brilla tenuamente la palabra-raíz adjetival de la afirmación. *¡Bien!* es el «salario del señor» que sólo puede uno decirse después del trabajo hecho.

Lógica de la Creación

Ser y ser creado

Al final, pues, aparece a clara luz aquello de lo que partimos: el concepto de Creación, la idea del ser del principio que va incluida en la representación del haber sido creado «en el principio». El mundo existe antes de todo, aprendemos ahora. Existe, simplemente. Este ser del mundo es su Existir-ya, su Estar-ya-ahí. «¿Qué haces en el mundo? El mundo está ya hecho». Lo que conocimos como la figura en la que el mundo se revela como criatura, ahora, cuando captamos la existencia como Estar-ahí, Estar-ya-ahí —y ya

no meramente como ser universal pero que guía a sí a todo lo singular—, lo conocemos como la nota decisiva de la Creación en general. Pues la criatura es sólo uno de los polos del pensamiento de la Creación. El mundo tiene que tener creaturalidad, de la misma manera que Dios tiene que tener poder creador, para que la Creación, como el proceso real entre ambos, pueda darse. En este concepto del Estar-ahí que ahora captamos, confluyen tanto la existencia del mundo como el poder de Dios. Ambos *están ya ahí*. El mundo está ya hecho, sobre el fundamento de su creaturalidad, de su siempre nuevo poder-ser-creado; Dios, sobre el fundamento de su eterno poder creador, ya lo ha creado. Y sólo por eso está el mundo *ahí* y se hace nuevo cada mañana*.

La imagen científica del mundo

Esta es la razón de que todos los conceptos con los que se abarca en general la realidad intentan tomar la forma de pasado. Sucede ya así con los propios conceptos de *fundamento* y de *concepto fundamental*, y con *causa, origen, presupuesto, a priori*. Siempre, para ser conocible, es proyectado el mundo al pasado. El mismo pensamiento de ley natural se piensa explícitamente como ley, o sea *Gesetz*, en relación con *puesta*, con *dis-posición*. El acontecer no se reduce al presente pasajero, sino que todo, incluso lo actual, el instante del movimiento, tiene que ser llevado a la forma del reposo, o sea, a la del pasado, como ocurre en el cálculo diferencial. El futuro pasa por ser absolutamente inadecuado e «infructuoso» para conocer lo real. En esta expresión de Bacon a la que acabamos de aludir, y que es la de la famosa desacreditación de la causa final como «una virgen consagrada a Dios, que nada pare», todavía brilla la imagen bajo la cual puede ser científicamente aprehendido el mundo creado cuando quiere esquivarse el pensamiento de la Creación y, sin embargo, se acoge el problema que en él se planteaba y que, además, realmente se resolvía mediante la relación de la creación con un contexto que la desborda. Estamos refiriéndonos a la imagen de portada que lleva el libro idealista de imágenes del mundo: el concepto de generación.

El mundo creado

Pues la imagen metalógica del mundo, insatisfecha consigo a pesar de su clausura plástica, exigía un complemento. Lo que ya

* Es también referencia a la Primera Bendición del *Shemá* matutino.

sabíamos acerca del logos del mundo metalógico afincado por doquier en el mundo y, por lo tanto, demasiado naturalizado como mundanal, esto es: que necesita algo uno y *simple* allende sí mismo, e incluso allende el mundo, para poder legítima y verdaderamente pretender ser logos, lo habíamos encontrado plenamente vigente a propósito también de la existencia de la criatura, que ha nacido de ese logos. Esta existencia era también, sí, en su universalidad un todo integral, un uno, pero no una unidad. Sólo que esta vez el *allende* en el que teníamos que buscar esta unidad no fue un mero *en cualquier sitio*, sino que nos estaba indicada claramente su dirección: el sentido del mundo, que se había vuelto demasiado *sensible*, tenía que tener su fundamento y su origen en algo suprasensible. Como *existencia*, se abría a la actuación de tal fundamento suprasensible. El pensamiento de la Creación lo aportó al plasmar sobre la existencia la forma del estar-causada y al volverse la existencia estar-ya-ahí. Precisamente era esto, esta temporalización, o dicho más específicamente, este estar marcado con el carácter del pasado, lo que aún había faltado por completo al sentido del mundo dentro del mundo metalógico; y era por esta razón por la que allá sólo podía sostenerse a propósito de su unidad —a propósito de la unidad del logos del mundo— cierto *por cualquier parte*: un *por cualquier parte* cuya localización nunca indicó reconocible y unívocamente aquel mundo del todo clausurado.

La dirección la indicó la existencia de la criatura, y el estar-ahí de la Creación ha llegado al punto buscado. Este punto asegura la verdad del mundo en su objetividad y, al mismo tiempo, conserva vigente la imagen elemental, metalógica, del mundo. El mundo no es una sombra, ni un sueño, ni un cuadro. Su ser es existencia, existencia real: creación creada. El mundo es enteramente objetivo; todo actuar en él, todo *hacer* es, puesto que es en él, acontecer. El proceso es, al menos, el fundamento de la realidad sobre el que también se basa el hacer. Y, así, el propio acontecer es algo cósico en el mundo: se adapta al concepto fundamental bajo el que en general se realiza la objetividad del mundo, y que es el de cosa. El mundo consta de cosas. A pesar de la unidad de su objetividad, no es un objeto unido, sino una pluralidad de objetos, de cosas, precisamente. La cosa no tiene consistencia alguna mientras está sola. Sólo está cierta de su singularidad, de su individualidad, en la pluralidad de las cosas. Sólo se la puede mostrar en conexión con otras cosas. Su determinación como tal cosa es la relación espacio-temporal con otras cosas en ese contexto. Ni siquiera como cosa determinada tiene la cosa una esencia propia: no es en sí, sino que sólo es en sus relaciones. La esencia que tiene no está en ella, sino que es la relación que guarda con su género. Su esencialidad, su

universalidad, no está en su determinación, sino por detrás de ésta. Pero antes de ser *un representante*, un diputado, en cierto modo, de su género, ha de ser alguna cosa, *algo cualquiera*, algo que en general quepa mostrar. Esta es su condición universal: ser, en general, espacial; o hallarse, al menos, en relación con el espacio. A la unidad de la objetividad, a aquella unidad que busca el mundo, no le corresponde ningún objeto uno fuera de este uno que no es objeto: el espacio.

Pero el mundo no es originalmente espacio. El espacio no es las primicias de la Creación. Antes de que exista el mundo como la condición de toda determinación dada en el Aquí, tiene que existir la condición del propio Aquí. Al Aquí lo precede el Este. Es sólo a partir del Este y del Aquí como nace la determinación en tanto que *éste de aquí*. El Este que señala precede, pues, como condición del Aquí, al espacio. Originariamente, el mundo es la plétora del Este, que, en su novedad constantemente rebosante, sólo se expresa mediante el puro adjetivo sin forma: *azul, frío*... Esta plétora, este caos es las primicias de la Creación: la renovación en todo tiempo de su existencia, después de que un día esta misma existencia fuera llamada a existir, después de que un día el mundo fuera creado. En su universalidad y en su condición de forma que todo lo abarca, la existencia permanece como el fundamento inmediatamente creado, el *principio* del que manan los partos siempre nuevos de la Plenitud. El mundo puede ser Plétora o Plenitud porque existe. La existencia es él mismo; la plenitud es su fenómeno, la primera de todas las enunciaciones sobre la existencia. La palabra-raíz está antes incluso de la plétora de los adjetivos. El caos está en la Creación, no antes de la Creación. El principio está en el principio.

Lógica idealista

Claro está que esta imagen metalógica del mundo, que pierde sus últimas faltas de claridad gracias al pensamiento de la Creación, no es una *prueba* de esta idea. La Creación hace íntegramente diáfano al mundo sin desrealizarlo. También, por ejemplo, como *sueño* sería íntegramente diáfano el mundo, pero al precio de su realidad, de la inhabitación en él de su sentido, el cual sólo estaría, desde luego, en el soñador. Pero la Creación misma no es probada por el mundo. Y esto, ya sólo porque Dios es más que mero Creador. Si de la imagen del mundo tal como nosotros la ofrecemos y de la exigencia del Creador, se quisiera concluir la Creación por parte de Dios, se tendría razón en objetar a semejante conclusión la cuestión de quién sea este Dios. Para responderla, tiene el Creador

mismo que ser de-mostrado, o sea, que ser mostrado en su integralidad. El Creador es también El que revela. La Creación es el augurio que sólo se confirma por el signo milagroso de la Revelación. No es posible creer en la Creación porque ofrezca una explicación suficiente del enigma del mundo. El que aún no ha sido alcanzado por la voz de la Revelación no tiene derecho a suponer el pensamiento de la Creación como si se tratara de una hipótesis científica. Así que es enteramente correcto que, una vez que el pensamiento revelado de la Creación puso a discusión lo cuestionable de la imagen metalógica del mundo increado, el pensamiento que no podía hacer suya la idea de Creación buscara algo con lo que reemplazarla. Ya dijimos que hay que entender la doctrina de la Emanación en la Antigüedad tardía como un intento hecho en esta dirección. Pero, como también hemos expuesto ya, este afán se vino a realizar cumplidamente sólo con la filosofía idealista.

Generación

Su concepto fundamental, aquel con el que intenta tanto esquivar como sustituir la idea de Creación, es el concepto de *generación*. La Generación debe proporcionar lo mismo que la Creación: tiene que darle al mundo plásticamente objetivo, tal como lo veía la Antigüedad, aquello que le falta: el punto firme a partir del cual su pluralidad se reúna en unidad y se ordene. Sólo por este medio cabía elevar al mundo, por lo que hace a su interior, fuera de la incertidumbre del Quizá, y por lo que hace a su exterior, sólo así cabía que el mundo adquiriera la consistencia de lo que está acreditado como real. El mundo debe, a la vez, conservar su carácter elemental, su *ser imagen*, su clausura plástica. La idea de Creación satisface esta condición porque encuentra ese punto firme fuera de las fronteras del mundo y no deja que confluyan Creador y Mundo; no establece nexo alguno entre El y el mundo que no sea el de que el Creador ha creado y el Mundo ha correspondido, como criatura, con la aspiración a ser creado. La cuestión es ahora hasta qué punto el concepto de generación cumple satisfactoriamente su misión.

El pensamiento de la generación también busca el punto firme —el Engendrador— fuera del mundo que ha de ser engendrado. Pero piensa que tiene que establecer entre el punto de unidad y lo que ha de ser unificado un nexo racionalmente captable; y piensa, además, que puede conseguirlo. En cierto modo, tiene que haber aquí algo así como Fundamento y Secuela. No ha de reinar entre ambos igualdad, pero sí comparabilidad, proporcionalidad. Entre una manzana y una pera no reinan ni la igualdad ni la proporcio-

nalidad; entre una manzana y tres manzanas tampoco hay igualdad, pero sí proporción. El que engendra y lo engendrado tienen que ser iguales en cierta relación. Esto es precisamente lo que hace recomendable la imagen de la generación. El Creador puede decir a sus criaturas: «¿Con quién podéis compararme que se me iguale?»*. El que engendra y lo engendrado no son, ciertamente, la misma persona, pero sí son de la misma especie, sí son comparables. Ahora bien, ¿dónde está ese *punto* fuera del mundo que pueda adoptar respecto de éste el papel de Generador? Lo que había más a mano era, naturalmente, recurrir a Dios. Entre Dios y el Mundo parecía que podía estar igualmente vigente la relación de generación que la relación de creación. Y parecía que Dios, conforme a su concepto de incondicionalidad, era muy adecuado para representar el origen y la condición de la existencia del mundo. Pues el Generador tenía que ser aprehendido tan bien como el Creador, a título de condición incondicionada, origen sin origen, pura *A* sólo igual a sí misma —para volver a los símbolos matemáticos, cuya reaparición habrá que explicar pronto—. En definitiva, como *A*=*A*.

Emanación

Si había de ser, pues, Generador, esto tenía que empezar por producir una modificación en el símbolo matemático del mundo. Para ser racionalmente comparable con su origen, el Mundo no podía captarse como *B*=*A*, sino como *A*=*B*; inversión esta que era ajena al pensamiento de la creación, el cual, antes bien, tomaba al mundo en su figura elemental y no le permitía sufrir más inversión que la de la salida de su contenido fuera del reposo del acabamiento y al movimiento del acontecer (una inversión no del todo integral, sino de sus trozos). Aquí, en cambio, hay que captar a la inversa a este todo íntegro, al mundo mismo, pues sólo es posible la intervención racionalmente inteligible de un Dios que *es A* si se lleva a efecto sobre un mundo que *es A* también y sólo está determinado como *B*. *Proporción* sólo puede haber entre *A*(=*A*) y *A*(=*B*), o sea, entre dos *A* diferentes; pero no entre *A*(=*A*) y *B*(=*A*), o sea, entre un *A* y un *B*. Sólo un mundo que sea *A*(=*B*) puede manar, *emanar* del Dios que es *A*(=*A*). La emanación, la cascada del mundo cayendo de Dios, y en el mundo, siempre nuevos ríos manando del que acaba de emanar: tal es la representación que trató la primera en la historia del mundo de entrar en concurrencia con el pensamiento de Creación propio de la Revelación. Para cada nuevo río que mana, aquel del que mana vuelve a ser una imagen del origen

* Is 40, 25.

divino de todo; y él es para sí mismo una imagen de la emanación primitiva del Mundo. Para cada uno su origen vuelve a ser *A*(=*A*), y cada uno es para sí otra vez *A*(=*B*). Su existencia le es a cada cual lo que primero y propiamente ha nacido, tal como le sucede al Mundo creado; pero la plenitud de su particularidad es la enunciación, la universalidad en la que, como su presupuesto, aquella existencia fue creada —pues la enunciación ha de pensarse siempre *antes* que el objeto de ella—: el camino de la Emanación es un *descenso*, es —para recurrir a la imagen usual— el resplandor de una luz en la oscuridad —la cual, por tanto, desde el primer origen del emanar está ya en todas partes presupuesta y, por ello mismo, previamente puesta—. La doctrina de la Emanación no puede pasarse sin la idea del caos originario, de la noche primitiva que es más antigua que la luz: de «la tiniebla que todo era en el principio».

Pero además es que el pensamiento de la Emanación no satisface tampoco las necesidades de la razón que lo ha invocado. Reaccionando de modo demasiado inmediato contra el pensamiento de la creación —que le resultaba con toda justicia indigerible—, había sustituido al Dios Creador por el Dios Generador, sin preguntarse si la razón pura, a cuyo servicio se hallaba, iba a poder estar de acuerdo con este modo de ocupar la plaza de Generador. ¿Acaso no era Dios mismo objeto del conocimiento? ¿Cómo iba entonces a suponérselo racionalmente como origen, sustrayéndolo así al conocimiento? No; también Dios tenía que ser conocido, y por ello, debía convertirse, de Origen, en un contenido más en el conjunto de todo lo conocido. En el lugar de Dios tenía, pues, que situarse otro origen del mundo, que también incluyera el serlo de Dios. Pero como el mundo no es su propio origen —cosa que ya no se puede pasar por alto desde que apareció el concepto de la Creación que es propio de la Revelación—, sino que, precisamente por su estar clausurado en sí exige el mundo un origen exterior a él mismo, lo único que queda para ser situado en el puesto de tal origen es el Sí-mismo. Claro que no el Sí-mismo como lo hemos conocido nosotros, o sea, como *facticidad* objetiva, si bien ciega, como *B*=*B*; sino un Sí-mismo que sigue estando sumido únicamente en sí, pero que es puramente subjetivo y, como tal sujeto puro, puede echar sobre sí el papel de origen del conocimiento a propósito de todo lo objetivo: el *Yo* del idealismo.

El Yo *y la* Cosa

El *yo*, el *sujeto*, la *apercepción trascendental*, el *espíritu*, la *idea*: todos, nombres que toma el Sí-mismo, este único elemento

que aún queda, fuera del Mundo y de Dios, una vez que se ha resuelto a ocupar el lugar del $A=A$ generador. Ahora bien, no puede realizar su tarea más que si el Mundo se somete para él a la forma de lo comparable; es decir, que exige al Mundo la inversión desde $B=A$ a $A=B$. A este mundo sí que lo puede *generar*. Y lo genera de sí mismo: el mundo es su igual, es sujeto, como lo es él *(A)*. Pero lo genera como No-yo. La subjetividad de las cosas se cumple en objetividad llenándose de la particularidad *B*. Como conceptos, las cosas llevan los rasgos de su generador, del yo; pero como cosas, son algo por sí, algo que ha salido del yo que lo engendró, cosas. Todas las cosas están respecto de su concepto en la misma relación en que está en general con el *yo* el mundo de las cosas: pero es que el yo es el que engendra su cosa. Los propios conceptos, en la medida en que tienen *contenido*, son, a su vez, también cosas, y como tales, tienen su concepto, en reiteración infinita. Sale, pues, del yo un único río de la generación, que atraviesa todo el mundo de las cosas. Todas se ordenan en una fila: un *camino hacia abajo* que parte del Yo y va hacia el puro No-yo —que parte del Yo en sí y va hacia la Cosa en sí—. Pues tal es la secuela, en el idealismo igual que en la doctrina de la emanación, de la inversión del mundo que ha tenido lugar: la comprensibilidad conceptual del mundo es, sí, su existencia universal, la existencia que fue lo primero en surgir; pero esta existencia universal se cumple en coseidad llenándose de lo particular. Luego la plétora de lo particular vuelve a ser lo inengendrado: las entrañas en las que se genera la existencia. También para el idealismo es ella el caos presupuesto por la generación. Por lo demás, la imagen de la *generación* —que se opone al *manar* de la teoría de la emanación— sugiere ya fuertemente la presuposición de tal cosa pasivamente *dada*. Y ninguno de los grandes sistemas idealistas pudo evitar tal concepto. Como *cosa en sí*, como *multiplicidad de la sensibilidad*, como *lo dado*, como *resistencia* y *mala infinitud*, siempre reaparece de nuevo el caos previo a la creación, sin el cual no tendría el sujeto absoluto ningún fundamento para *salir* de sí y de su absolutidad.

La lógica de la Creación contra la lógica de la Idea

De paso, esto manifiesta qué importancia real tiene el concepto de *creación de la nada*, que antes apenas podíamos emplear. Ese concepto contiene la negación del caos. Estamos viendo que no hay modo de evitar la afirmación del caos en ninguna teoría *conforme con la razón* acerca del origen del mundo —ni en la generación, ni en la emanación—, puesto que estas teorías exigen un concepto de mundo de acuerdo con el símbolo $A=B$, o sea, un concepto de mundo en el que lo particular está puesto como lo enunciado y lo universal está puesto como el objeto del que se enuncia. Ahora bien, la proposición enunciativa sólo se entiende cuando la enunciación se conoce *ya mucho antes* que su objeto; luego aquí lo particular se convierte en pre-supuesto de la generación de la existencia universal. Y si ahora contraponemos este concepto de mundo al nuestro, en el que lo particular *B* significa el objeto del enunciado y el universal *A* —que también se encuentra en el Creador— significa la enunciación, salta a la vista que la plenitud caótica de lo particular es las primicias de la Creación, mientras que lo universal es los vasos *dados*, puestos por el Creador, en los que se va trasegando lo particular, que hierve y desborda libremente en la Creación. Así, pues, el concepto de *creación de la nada* estaría perfectamente en su sitio en una auténtica confrontación entre conceptos de mundo.

Pero no nos proponemos emprender tal confrontación. No vamos a desarrollar la Creación como el concepto científico de mundo. ¿Cómo íbamos a poder dejar vigente ya como tal un acontecimiento que tan sólo nos pone en relación dos *elementos* del mundo, sin tocar siquiera el tercero? Si lo hiciéramos así, entonces sí que sería necesaria la confrontación. En tal caso, además, no habríamos podido recusar la aplicación de los símbolos algebraicos a la Creación, para volvernos a los gramaticales. El concepto de creación se halla, para nosotros, en un contexto científico mayor. Sólo concierne a dos elementos del mundo, e incluso a ellos no como totalidades, sino, en ambos casos, nada más que en uno de sus trozos. Por eso, al dejar que el lenguaje simbólico de las matemáticas no pasara más allá de los elementos antemundanos *acabados*, tuvimos que construir el concepto de Creación sólo a base del salir de sí los elementos y disgregarse en sus trozos singulares. Dicho de una manera menos formalista, desarrollamos el pensamiento de la Creación a la luz de la Revelación. Así, pues, los elementos del Todo de antes de la Revelación no pueden legítimamente reunirse tal como están para constituir la Creación, sino que deben abrirse de su clausura y volverse los unos hacia los otros. Pero en este girar los unos hacia los otros interviene eficazmente el hecho de que en un concepto singular —como es por sí el concepto de Creación—, no puede entrar a formar parte de él todo el contenido de los elementos. Los dos elementos retienen, en este saltar fuera, contenidos que sólo pasan a ser activos en otras direcciones. Así sucede a Dios con su revelarse y al Mundo con su ser redimido.

Mientras que el idealismo, pues, llevado por su sentimiento de tener que resolver aquí, por decirlo así, *aquí mismo y ahora mismo*,

el enigma del mundo, dado que no puede reconocer la vigencia de nada exterior al mundo y al saber, tiene que poner en relación, a cualquier precio, los elementos Mundo y Saber, Sujeto y Objeto, y por ello mismo, está obligado a conservar los símbolos matemáticos, nosotros, en cambio, nos vemos aquí libres de tales símbolos. Nosotros podemos tranquilamente dejar valer el concepto de Creación como principio del saber, sin hacer que todo entonces tenga que terminar en él. Nosotros lo situamos en el contexto más amplio de la Revelación. No necesita, pues, dejarse aprehender en la racionalidad de los símbolos matemáticos, pues está por encima de ellos. La simbólica que aclara su sentido nos la proporcionó la estructura de la construcción de la lengua viva: la gramática. De este modo, como la ciencia, tal como nosotros la pensamos, posee más contenido que el mero concepto de creación, no hay que poner la creación junto al concepto de generación, aunque sus creadores hayan situado a éste, precisamente, como ya antes ocurrió con el concepto de emanación, al lado del concepto de creación. Sólo si estuviéramos haciendo «filosofía de la religión», o sea, si estuviéramos exponiendo la religión dentro del marco de la filosofía y conforme a sus criterios, tendríamos que sacar a la Creación de su suelo natal, que es la tierra de la Revelación, para construirla en paralelo con esos conceptos filosóficos. También tendríamos entonces, por cierto, que confrontar el concepto de creación de la nada con el concepto filosófico de caos. Y es que este concepto ha surgido históricamente en la filosofía de la religión, y no en la ciencia que estamos practicando aquí —no en la teología—.

Metafísica idealista

Volvamos a la tarea de ir siguiendo el curso que toma el idealismo. Desde luego, no es la teología quien cree poder desarrollar el Todo del saber al exponer el *origen*. Para ella, la Creación es únicamente principio y promesa, y no la mitad, ni el final. Pero la filosofía se sabe aquí en sus dominios y no terminará hasta no haber podido imaginarse que lo ha comprendido *todo*. Habíamos seguido al concepto idealista fundamental de generación por su camino desde el yo en sí a la cosa en sí. Entre esos dos polos se tiende el mundo entero de las cosas como objetos del conocimiento. El concepto de generación constituye la trama de todos sus puntos. En la parte anterior ya expusimos cómo se distingue, justamente por ello, punto por punto, del mundo metalógico. Aquí sólo habría que añadir que, a causa de esto, el idealismo, en oposición a lo que nosotros hacemos al conservar el carácter metalógico del mundo mediante la Creación, intenta desarrollar una lógica propia, independiente de la gramática. En los rasgos singulares, la imagen del mundo que ofrecimos simbolizada por la gramática parece que coincidiera con la imagen idealista del mundo. Todo aquel retrotraer la inobjetividad del hacer —por no decir su subjetividad—, en última instancia, a la cualidad como lo puramente objetivo mismo, pasando por el acontecer, por la cosa, parece, en efecto, que también rige, sin más, en la exposición de la imagen idealista del mundo. También ella se encuentra gramaticalmente bajo las categorías de pretérito, tercera persona, intransitividad, ambos artículos —el determinado y el indeterminado—, los pronombres —desde el indefinido, pasando por el interrogativo, hasta el demostrativo— y, finalmente, el adjetivo. Nada más natural que esta apariencia. Las dos imágenes del mundo, tanto la metalógica, fundamentada por la Creación, como la idealista, basada en la Generación, quieren asegurar la objetividad del mundo; y es precisamente la objetividad lo que se describe en esta selección de categorías gramaticales. Así que hay que buscar en el fundamento, y no en lo fundado, la causa de que, sin embargo, el idealismo procure elevarse sobre el lenguaje valiéndose de una lógica propia, enemiga del lenguaje. Luego esta causa se hará visible en el surgimiento primitivo, a partir de lo que lo fundamenta, de lo primero que es fundado.

El pensar contra el lenguaje

Aquí se manifiesta en la realidad una conexión gramatical que el idealismo no puede aceptar. Nosotros fundábamos lo último fundamentado, el símbolo de lo primero creado, el adjetivo, sobre un adjetivo-raíz: el afirmativo *(es) bueno*. En el lugar de esta afirmación libre y que se produce, por así decirlo, sin luchas ni convulsiones, y que representa a la vez, siendo ya ella misma un adjetivo, la primera categoría gramatical; en el lugar de este Sí adjetival, el idealismo pone una *palabra-raíz* pronominal que, sin embargo, no es aquí verdadera palabra-raíz porque no va gramaticalmente a la par con el adjetivo que el propio idealismo reconoce como forma fundamental de la objetividad. Más bien, la conexión del Yo con las cualidades es *puramente lógica*: ambos muestran ser presupuestos; ambos, tanto el Yo como el Caos de lo Dado, existen *antes* de la generación. Pero este fracaso del lenguaje justamente en el instante primero le deja malparada su cándida confianza en sí mismo con la que se sabía ser en la Creación el instrumento infalible del espíritu. El mundo idealista no está creado por la Palabra, sino por el Pensamiento. Y es que sólo en el *pensamiento puro*, es decir, en un

pensar extraño al suelo natural del lenguaje, en un pensar que piensa dialécticamente opuestos, cabe captar el tránsito del Yo a la Cualidad tal como el idealismo lo pone a su base. Pero dado que este tránsito primero es decisivo para todos los tránsitos posteriores, la desconfianza contra el lenguaje y su aparente *adecuación* con el pensamiento, queda en adelante como herencia duradera del idealismo, y va lanzándolo siempre cada vez más por el plano inclinado de su lógica *pura*, ajena al lenguaje y tras lo humano.

La huida ante la cosa

La cosa en sí es el otro polo del mundo idealista, cuya presencia la exige ya propiamente el concepto de generación. Podría designársela con $B=B$, de modo que $A=B$ quedara encerrado entre un $A=A$ generador y un $B=B$ paridor. Pero al idealismo no le gusta esta indicación que señala hacia un oscuro caos de lo particular que se encuentra a su base, y procura escapar de ella rápidamente. Le da ocasión de hacerlo una circunstancia que podemos ver ya sugerida en el $B=B$ que conocemos como símbolo del sí-mismo. En este punto, y por un breve espacio, también el idealismo nota la incomparabilidad y la clausura absoluta del sí-mismo. Que el poso insoluble del mundo y el misterio del carácter tienen una «oscura raíz común», es un presagio que Kant expresó claramente, pero cuya auténtica significación él, como idealista, no podía presagiar. Esa comunidad está significada en el símbolo $B=B$. Cuando ahora el idealismo emprende el *camino hacia arriba* con el que alcanza el cierre circular que siempre tiene ante sí como última meta para su absoluta conformidad con la razón (pues la razón sólo se siente segura en el regreso a sí misma), abandona lo más deprisa que puede el terreno de los presagios y busca, ante todo, el camino que lo devuelva al mundo real, mezcla de particular y universal.

Ethos idealista

Así, pues, este camino de retorno lleva de $B=B$, en primer término, a $B=A$, ya que ésta, y no $A=B$, es la fórmula para el Mundo que cabe alcanzar racionalmente desde $B=B$. Como $B=B$ significa el sí-mismo, $B=A$ significa que lo particular se determina con más concreción por un universal que lo sobrepasa; en este caso: que el Sí-mismo se entrega a un universal. En este concepto de entrega o consagración tenemos la contrapartida del concepto de generación. Esta domina el camino que va del universal al particular, el camino hacia abajo; aquélla domina el camino que va del particular al universal, el camino hacia arriba. Las dos juntas, generación y consagración, cierran en una totalidad el mundo idealista. El camino hacia arriba comienza con la entrega primitiva de la *máxima* de la voluntad propia —¿qué otra cosa es $B=B$?— al principio de la legislación universal —¿qué otra cosa es $B=A$?—. Y continúa adelante al ir siendo constantemente acogido en la *máxima de la voluntad propia* el último *principio de una legislación universal* alcanzado, y tener éste que experimentar en sí mismo la fuerza de la entrega idealista al volver a ser otra vez principio de una legislación universal. Por este camino de la entrega a algo común que va siendo cada vez superior, a universalidades de la vida que van siempre siendo más y más abarcantes, lo universal muestra ser —como lo era en la generación lo particular— el presupuesto que ya de antemano se puso. Y en los dos casos ocurre así contra la tendencia primitiva, que se dirigía, tanto en la generación como en la entrega, a la *pureza*: la generación no quiere estar ligada a ninguna materia extraña, ni la entrega quiere estarlo a ninguna ley ajena. Tanto la generación como la entrega quieren darse a sí mismas su ley; tanto aquí como allí debe *salvarse la libertad*.

Religión idealista

Pero ni aquí ni allí se la salva, sino que en una ocasión —en la generación—, va a parar al seno oscuro de la materia ínfima, y en la otra —en la entrega—, se extingue en el resplandor cegador de la ley suprema. En efecto, en esto, en esta suprema universalidad de la ley, en esta forma última, es en donde al fin desemboca el camino hacia arriba. La entrega, que sólo acontece una y otra vez para reencontrar en la meta de la entrega *lo que se dio* en esta consagración —pues darse tiene que ser *ganancia*—, esta entrega descubre, pues, en cada universal, reiteradamente, la Personalidad; va siempre descubriendo que el A al que se entregó es, a su vez, nada más que la enunciación acerca de un B, y que, por tanto, tiene que considerar que es ganancia el volverse a consagrar a un A superior. La doctrina de la Emanación ya conocía esta disolución de la personalidad en el gozo místico de la apoteosis, de la divinización. Pero es el idealismo el que la perfecciona al intercalar el mundo entero como verdadera contrapartida del descenso generador de mundo del sujeto cognoscente. Es aquí donde el ascenso del sujeto volente a base de nuevas entregas reiteradas, da a luz la estructura del mundo levantada como la escala de la personalidad. Cada escalón singular significa para el que a él se da la imagen y aun la repre-

sentación con plenos poderes de la grada suprema; del mismo modo que cada escalón del descenso hacia el objeto puro en el instante del engendrar posee para el sujeto el valor pleno de la objetividad. El hombre se siente partícipe de la altura bienaventurada de la consagración voluntaria a lo superior, a lo más puro, a lo desconocido —significada en la palabra *ser piadoso*— ya en cada eslabón anterior de la serie, y no sólo cuando se halla ante Dios. No: ya cuando está ante *ella*; porque debe observarse que en las formas del comparativo de superioridad «más alto», «más puro», se anuncia indeterminadamente la ancha prosecución de la serie.

La meta de la serie permanece *algo desconocido*, como ocurría también con la meta de la serie descendente. Algo desconocido, a saber: algo que en cada punto singular de la serie es invisible, y cuya visibilidad no se exige en absoluto, debido a la representación plenipotenciaria que cada miembro singular rinde en su puesto preciso. Así como el conocimiento singular no tiene que preocuparse por la objetividad más honda, sino sólo por la objetividad del objeto que está precisamente ante él, así también el querer singular no tiene que preocuparse por la personalidad suprema, sino sólo por la personalidad del hombre o de la comunidad ante los que precisamente se encuentra. Pero, desde luego, la filosofía accede también al punto extremo, tanto en lo que hace a la objetividad como en lo que hace a la personalidad. Y de la misma manera que encontraba en la cosa en sí su condición y, por tanto, su «hasta aquí y no más» la inagotabilidad generadora de cosas del yo cognoscente, así también encuentra su meta en la personalidad suprema la entrega del yo volente, que siempre está dando a luz de nuevo su personalidad. La voluntad no se encuentra ya a sí misma en $A=A$. Aquí se abandona. Igual que el conocimiento se estrella contra el $B=B$ de la cosa en sí. Sin perspectivas de resucitar.

Dios como objeto

¿Quién es este $A=A$? Es la personalidad; pero una personalidad tal que en ella la voluntad humana ya no se encuentra a sí misma, igual que tampoco vuelve a levantarse el conocimiento una vez que llegó a la cosa en sí. Es, evidentemente —y el idealismo no ha retrocedido ante esta consecuencia— la personalidad de Dios. Y así ha realizado el idealismo aquello de que se había jactado desde el principio, cuando hizo del yo raíz del conocimiento: Dios se ha vuelto objeto, objeto absoluto; no, en efecto, del conocimiento, pero sí del querer. Dios como personalidad, si bien personalidad absoluta. Cierto que, propiamente, personalidad absoluta es una contradicción. La fórmula de la personalidad, $B=A$, la caracteriza como un contenido mundano entre los demás contenidos mundanos. Llamar a Dios personalidad absoluta sólo puede querer decir que El es la claridad en la que palidece toda personalidad; pero que no es sino este límite de toda personalidad humano-mundana. Llamarlo, tal como aquí *surge*, yo absoluto, no cabe, y tal cosa no ocurrió en el idealismo. No yo absoluto, sino espíritu absoluto es el nombre que creó para El el idealismo. No un Yo, pues, sino un El. No, menos que El: un Ello. El objeto sigue siendo objeto aun después de haberse vuelto Dios. Pero en este punto suele hacer, por regla general, el idealismo el descubrimiento que ante nosotros puso ya nuestro lenguaje simbólico, de modo que sólo tenemos que superarlo, a saber: que Dios como espíritu no es otro sino el sujeto del conocimiento, el *Yo*. Y ahora es cuando se esclarece el sentido último del idealismo: la razón ha vencido; el final regresa al principio; el objeto supremo del pensamiento es el propio pensamiento; no hay nada que sea inaccesible a la razón; lo irracional mismo es para ella tan sólo su límite, no un más allá.

Catástrofe

Una victoria, pues, en toda la línea; pero una victoria ¡a qué precio! El gran edificio de la realidad yace por tierra. Dios y el Hombre se han desvanecido en el concepto límite de un sujeto del conocimiento. El Mundo y el Hombre se han desvanecido, por su parte, en el concepto límite del objeto absoluto de este sujeto. Y el Mundo, a cuyo conocimiento había partido el idealismo, se ha convertido en mero puente entre esos conceptos límite. El carácter metalógico de facticidad del Mundo, en cuya fundamentación el idealismo había entrado en competencia con la idea de creación, está arrasado por completo, y con ocasión de esta devastación, también la facticidad de Dios —ajena al idealismo— y la del símismo —que le es indiferente— han caído en la vorágine universal de la aniquilación.

Un caos del que al final sólo emerge un punto firme: la cosa en sí, que el idealismo desplazó hasta el borde último de la objetividad y dejó sin *elaborar*. Al presagiar una raíz común de ella y del carácter humano, con este presagio en el que, en un instante cargado de presagios, el idealismo niega su propia esencia, abre —y sólo abre— la perspectiva de un Todo en el que estos tres elementos, Mundo, Hombre, Dios, viven uno junto a otro en una facticidad que nada perturba. El propio idealismo no puede pisar esta tierra que divisa en los límites de su existencia. Se ha vedado él mismo

la entrada por la confianza en sí, descreída de Dios, con la que quiso hacer manar de la roca de la Creación, a la fuerza y con su cayado del pensar, el agua viva del Todo, en vez de contentarse confiadamente con la fuente del lenguaje que Dios había prometido que haría brotar de aquella roca. La ciega unilateralidad con la que el idealismo comprime todo en el esquema de la Creación por haber querido competir con este concepto y haber pensado que cabía sacarlo del círculo fluyente de la Revelación y cabía superarlo científicamente tomándolo como un concepto aislado, esta falta de perspectiva es el pecado por el que fue castigado.

Teoría del arte

El idealista y el lenguaje

Significativamente, como vimos, el idealismo, al creer que podía situarse al margen de la corriente de la Revelación, rechazó el lenguaje como *organon*, y hubimos de construir para él, fieles a sus propios principios, la simbólica del álgebra. Respecto del lenguaje, le faltaba la sencilla confianza en él. No se propuso el idealismo ni escuchar ni responder a esta voz que resuena en el hombre aparentemente sin fundamento, pero con tanta más realidad. El exigía fundamentos, cuentas, calculabilidad: todo lo que el lenguaje no podía ofrecerle; y se forjó la lógica, que le ofreció todo ello. Le ofreció todo ello, pero no, justamente, lo que el lenguaje poseía: su ir de suyo, el hecho de que está enraizado, con sus palabras originarias, en los fundamentos subterráneos del ser, pero ya gracias a las palabras raíces brota a la luz de la vida sobre la tierra, y en esta luz florece en multiplicidad variopinta; y es, pues, una planta en mitad de toda la vida que surge, y se alimenta de ésta como ella se alimenta de él; pero se diferencia de la restante vida precisamente en que no se mueve libre y caprichoso por la superficie, sino echa raíces hacia los oscuros fundamentos bajo la vida. La lógica idealista cree, en cambio, que debe permanecer por completo en estos oscuros fundamentos subterráneos, y así, sin saberlo, prefiere absorber la vida del mundo de arriba, en la que teme crecer, en dirección del mundo de abajo, y transforma lo vivo en un reino de sombras.

Estética idealista

Al entregarse así por completo al poder de la lógica, su propio artefacto, el idealismo llegado a plenitud hubo de notar cómo había perdido el contacto con la existencia viva que se había comprometido a fundamentar y comprender. Hundido en el reino de sombras de la lógica, que queda antes y por debajo del mundo, intentó mantener franco un acceso al mundo superior. En el mismo instante en que la filosofía fue expulsada del paraíso de la confianza en el lenguaje —el pecado fue también en este caso que confió más en su propia sabiduría que en el poder creador de Dios, que visiblemente la abarcaba—, en el mismo momento, pues, en que perdió la confianza en el lenguaje que aún habían poseído en alguna medida incluso sus críticos predecesores procedentes de Inglaterra, se puso a buscar un sustituto para ella. En el lugar del jardín del lenguaje, creado por Dios, en el que había vivido sin la desconfianza ni los segundos pensamientos de la lógica, y que había tenido que abandonar por su culpa, buscó un jardín humano, un paraíso humano. Tenía que ser un jardín que hubiera plantado el propio hombre pero que no fuera obra consciente suya; porque, de serlo, no habría podido reemplazar al jardín perdido, que el propio Dios había plantado. Como aquel jardín perdido, tenía que ser un jardín que rodeara al hombre sin que éste supiera de dónde procedía. Tendría, por cierto, que haberlo plantado él, pero no debía saberlo. Tenía que ser obra suya, pero sin que fuera consciente él de tal cosa. Tenía que llevar todos los signos del trabajo que se hace por un fin, y, sin embargo, tendría que haber surgido sin finalidad. Tendría que ser, en fin, una obra llevada a cabo y, sin embargo, que hubiera crecido como crecen las plantas. Y así sucedió que el idealismo, en el mismo instante en que rechazó el lenguaje, divinizó el arte.

No había hecho esto aún nunca la filosofía. Ciertamente que había visto la obra de Dios en la belleza viva. Así, en Platón, en Plotino, en Agustín y, con menos conciencia de ello, en algunos otros. Pero el idealismo empezó por exaltar no, en general, lo bello vivo, sino el *arte bella*. El arte era, según sus enseñanzas, lo real visible de que podían beber vida las sombras procedentes del reino de los ideales, al entrar en el mundo inferior, y al hacerlo se cercioraban de su resto de vida acordándose, cuando esta sangre de la realidad corría por sus venas, de su propia vida, ya desde mucho antes hundida. El idealismo no necesitaba afrontar con desconfianza la obra de arte, porque ésta era un producto generado; y como, a pesar de serlo, carente de conciencia respecto de su devenir y carente de preguntas respecto de su existir, yace ahí, como un pedazo de naturaleza, le es lícito acercarse a ella reverenciándola como revelación de la realidad. Creía, en efecto, el idealismo ver en ella, prescindiendo del pensar, la forma visible de la realidad del Todo, sólo barruntada en la *raíz común*. Fue así como el arte se convirtió pa-

ra el idealismo en la gran justificación de su modo de proceder. Cuando le asaltaban las dudas sobre la solidez de su método del recurso al *panlogistamente* puro Engendrador, sólo tenía que mirar a la obra de arte, engendrada por el espíritu y, sin embargo, realidad natural, para recuperar la buena conciencia. La obra de arte echaba raíces en la noche gris y antemundana del espíritu puro, pero florecía en la hermosa pradera verdeante de la existencia. Parecía, pues, que era el arte algo último, a la vez confirmación del método del pensar, o sea *organon*, y —este paso era muy natural, y lo había ya preparado Kant al referirse a la *raíz común*— visible fenómeno de un *Absoluto*. La confianza que negó el idealismo a la palabra del hombre, que no podía reconocer como respuesta a la palabra de Dios, la puso en una obra humana. En vez de creer al habla del alma, al revelarse de la interioridad del hombre, que envuelve, soporta y da cumbre a toda otra exteriorización humana, echó todo el peso de su confianza sobre un solo miembro, arrancado del cuerpo completo de la humanidad.

El arte como lenguaje

El arte, en efecto, sólo es un miembro. Un miembro sin el que el hombre estaría, desde luego, mutilado, pero seguiría siendo un hombre. Sólo es un miembro al lado de otros. El hombre es más. La señal visible de su alma, que no podría faltarle sin que dejara de ser hombre, es únicamente la palabra. También el arte descansa bajo el corazón de la palabra. Es él mismo lenguaje: lenguaje de lo inexpresable, lenguaje de cuando aún no hay lenguaje, lenguaje del antemundo. No la palabra, sino el arte, es el verdadero lenguaje del mundo de antes del milagro de la Revelación, que se alza ante nosotros como una imagen histórica de aquel antemundo. El, en la articulación de su esencia, es la venida visible a la intuición de los elementos del Todo, que emergen de los oscuros fundamentos de la nada. Pero respecto de la realidad viva y fluyente del lenguaje real, su realidad de obra de arte es ella misma algo *dicho*, y no *decir*, algo *hablado*, y no *habla*. Si fuera también en este caso decir y habla, lenguaje, sería lenguaje de junto al lenguaje; y, aunque puede haber muchas lenguas, sólo hay un lenguaje. Pero a título de *dicho* se halla en medio de todo lo demás vivo y real: inseparable de ello, necesario para su perfección, un miembro más entre los otros miembros, reconocible como tal. Reconocible como tal, pero no, como el idealismo querría, susceptible de ser englobado, en toda su realidad, en la relación que el mundo tiene con su origen, y de ser medido por esta relación. Sucede, en cambio, que en el pensamiento de la Creación sólo asimos una parte de la obra de arte: su comienzo. La vida posee más riqueza que el mundo y su devenir; y también el lenguaje en su configuración peculiar y el arte en la suya son demasiado ricos como para ser conocibles por entero a partir de las ideas de la Creación. El tiempo mundial de la Creación es también en su reflejo del día de la vida de la obra de arte nada más que el principio. Eso sí, el principio perpetuo.

Sólo en un punto sigue vigente en la realidad meramente *dicha* de la obra de arte el valor lingüístico autónomo que había tomado su esencia general en el antemundo mudo. Mientras que el lenguaje real presupone las inversiones internas de los elementos formados en el mundo antemundo, y supone asimismo la salida a lo patente de sus fragmentos aislados, y por tanto, está respecto de la Revelación enteramente en una relación de *identidad*, tal como lo está, de acuerdo con el dogma básico del idealismo, el *pensar* respecto del *ser*, el arte, en cambio, surge inmediatamente de sus elementos esenciales tal como emergieron en el alba del antemundo. Lo *mítico*, lo *plástico*, lo *trágico*; el conjunto total clausurado hacia fuera, que, como un marco, hace que destaque de todo lo demás el ser; la relación de la forma interna, que mantiene unida toda la riqueza de los detalles de la obra de arte; la humana enjundia que presta a lo bello fuerza lingüística: sobre estos tres pilares se elevan inmediatamente los arcos que, uniendo cada vez dos de ellos y comunicándolos, constituyen la obra de arte. Sobre el surgimiento del particular que sale de un conjunto total al aire libre, inmediatamente, y por tanto, inmediatamente sobre, por así decirlo, la creación de una realidad estéticamente rica partiendo de algo antecedente y pre-estético, descansa el principio del día de la vida de la obra de arte: la serie creadora de los conceptos fundamentales, de la cual vamos ahora a mirar brevemente los primeros.

El genio

La creación de la obra de arte acontece en el autor. No es que el autor cree la obra de arte. Tal cosa contradiría al hacerse inconsciente de la obra, que ya trató Platón en *Ion*, y que el idealismo, con razón, ha subrayado. Lo que sí hay es que el surgimiento de la obra de arte supone que su autor haya llegado a ser. El autor no es el creador de la obra, sino que su haber sido él creado es aquella creación que antecede al surgimiento de la obra de arte; como, en otra dirección, la obra sólo culmina su propia vitalidad en el acontecimiento que tiene lugar en el que la contempla. Como cualquier otro maestro, el autor no cae del cielo ya hecho. El genio, contra lo

que la cultura general de hoy pretende, no es, en absoluto, innato, sino que sobreviene al hombre un día, ya que descansa en el sí-mismo, y no meramente en la personalidad. Los niños prodigio no son genios, y no tienen mayores perspectivas de llegar a serlo que las que tiene cualquier otro. En cambio, un genio que un día lo es, no deja nunca de serlo. Y la depravación y la locura no son geniales en un genio. Ahora bien, para la teoría del arte, que nada necesita saber de la personalidad ni del sí-mismo, el modo en que el autor llega a serlo queda expuesto con decir que cierta totalidad humana ya existente y como pre-genial —la personalidad, según sabemos—, saca de sí el complejo de las propiedades geniales —el sí-mismo, según sabemos— y lo libera: lo libera para hacer la obra.

El poeta y el artista

En el autor mismo, o sea dentro del «genio» —y, como expondremos en los libros siguientes, también en la obra y en el espectador— se recorre la ruta entera de la vida. El genio, si no es más que genio, es muy poco: tiene que crecer en sí hasta llegar a cumplirse perfecto. El hecho de que sea genio, el hecho de que se halle en el hombre la capacidad de ser autor de la obra, no es, a su vez, más que un principio: el principio de un nuevo principio. De la clausura del poder ser autor, tiene que llegar a ser —y éste es su primer paso— un verdadero creador, un *poeta* en el sentido original de la palabra; un *poeta* en el sentido que, por oposición al de la palabra *artista*, ha adquirido hoy este término (por ejemplo, un Balzac, comparado con Flaubert; una Lagerlöf, comparada con Huch); aunque no hay en verdad poeta que no sea también artista. La capacidad de ser autor ha de liberar en él una multiplicidad íntima: un mundo de criaturas, de ocurrencias, de ideas, que, sin embargo, se mantienen unas junto a otras, concordes, gracias a la íntima índole personal del artista. Todos los pensamientos, todas las ocurrencias, todas las creaciones de Beethoven, de Goethe, de Rembrandt, en todas sus distintas obras, forman en cierto modo una *familia*: las une el aire de familia, a pesar de que no hayan sido formadas en lo exterior con destino a la unidad de la misma obra. En esto estriba la creatividad del genio: en que está «por dentro lleno de figuras». Este es el fundamento primero de toda su realidad. Quien no es creador, aquel a quien nada se le ocurre, aquel que no está inagotablemente lleno de ocurrencias o cuyas ocurrencias no se mantienen unidas, a pesar de su inagotabilidad, por el lazo del mismo aire de familia, a lo sumo será un genio *impedido*.

La palabra de Dios

Para llevar más lejos la imagen de la Creación que nos ofrece la obra de arte, y perseguir así hasta el final la primera serie de los conceptos fundamentales de la teoría del arte, tendríamos que empezar a anticipar; tendríamos que adelantar conceptos que sólo podremos hacer claros en el próximo libro. En efecto, la teoría del arte —con lo que otra vez, repentinamente, se muestra del modo más patente su diferencia respecto de la teoría del lenguaje que tratamos ya en esta parte— es enteramente sistemática, de acuerdo con la imagen del árbol genealógico. Esto mismo manifiesta que no puede ser *organon*: que, en contraposición con el lenguaje, ella es aquí algo dicho. Todo desarrollo de un concepto aislado —y solamente esto es el arte como miembro aislado del hombre— tiene que hacerse en el modo del árbol. A lo más, cabe dar a la teoría del lenguaje forma tabular; pero hasta esta forma introduce subsidiariamente un orden que no es el que corresponde al surgimiento primitivo de las categorías. Pues este surgimiento acontece de manera enteramente original, del todo inmediatamente idéntico con el proceso real que tales categorías categorizan, o sea, en este caso, con la Creación. En los procesos ulteriores, respondiendo —realmente *respondiendo*— a la peculiar índole de cada uno de ellos, la serie de las categorías será cada vez una distinta, si bien cada categoría tiene su categoría hermana en el interior de los demás procesos —sólo que no está en el mismo sitio de ellos—. Así que no es difícil componer la tabla, aunque, eso sí, aportando un orden formal al material —que precisamente aquí no aparece como materia de una ciencia lingüística subordinada y propia suya, sino como la simbólica primitiva de la misma realidad, y por lo mismo, sintiéndose en estrechísima *identidad* con tal realidad—. El lenguaje no es aquí un contenido propio que haya que ir desarrollando según cierta sistemática interna, sino que es la descripción de la órbita del día del mundo de nuestro astro por la bóveda celeste del tiempo del mundo; es, pues, la descripción de la *ruta* cuyos *elementos* surgieron ante nosotros en los símbolos algebraicos. Describimos la ruta en que creemos con las palabras en las que fiamos. Es difícil creer en la ruta, porque no vemos de cada vez más que el punto que estamos viviendo; pero el lenguaje es la matemática verdaderamente *superior*, que nos revela, a partir del punto singular del milagro que estamos viviendo por nosotros mismos, el curso entero de la ruta del milagro en que creemos. Fiar en el lenguaje es fácil, porque está en nosotros y en torno a nosotros, y tal como nos llega de *fuera*, así resuena hacia *fuera* en nuestro *dentro*. Es la misma la palabra oída y la que es dicha. Los caminos de Dios y los caminos del hom-

bre son diferentes; pero la palabra de Dios y la palabra del hombre son la misma*. Lo que escucha el hombre en su corazón como su propio lenguaje de hombre, es la palabra que viene de la boca de Dios. La palabra de la Creación, que resuena en nosotros y habla desde nosotros, partiendo de la palabra raíz, que vibra inmediatamente desde el silencio de la palabra originaria, hasta la forma completamente objetivada del relato de lo pasado, todo eso es también la palabra que Dios pronunció y que hallamos escrita en el Libro del Principio.

Análisis gramatical de Génesis 1

Hay una frase que recorre todo el capítulo que narra la obra del principio. Es una frase que se repite seis veces y no tiene más que una palabra, introducida por dos puntos. Esta frase es *¡bueno!* Era, es y será *bueno*. En esta afirmación divina de la existencia de la criatura consiste la Creación. Este *bueno* es el puro epílogo de cada día de la Creación porque no es sino la silenciosa palabra originaria de su principio.

¿Qué es *bueno*? ¿Qué es lo que afirma este séxtuple Sí divino? La obra de cada día de la Creación. La cosa, no simplemente como cosa, sino como obra, como cosa obrada: la existencia como ya-existencia. Se afirma la existencia al decir Dios *buena* a su propia obra. El la ha hecho. Es buena. El creó: esta forma narrativa recorre todo el capítulo: creó, dijo, separó, vio, etc. Pasado y forma «él»: doble objetividad. No hay otro sujeto que el sujeto divino, uno y siempre igual. Este sujeto, a diferencia de los demás, no entra como particular en su predicado como universal, de modo que el predicado quede subjetivado, personalizado y, por ello, des-objetivado; sino que este sujeto se queda en el puro más allá intocable, y despide de sí libre al predicado, que permanece en su tranquila objetividad. Cuando dos hacen lo mismo, no es lo mismo; pero cuando el Uno que sólo puede ser Uno hace lo mismo, es siempre lo mismo. El sujeto divino es el único que no tiñe de personalidad su predicado. Y para más asegurar esta pura objetividad del *creó*, el Creador no debe tener nombre: es tan sólo y sin más *Dios*.

Dios creó. ¿Y el mundo, lo creado? El mundo *fue hecho*. También esta palabra se repite una y otra vez. Como resume el Salmo, *habló y fue hecho***. La Creación, que es para Dios haber-hecho, es para el mundo ser-hecho. ¿Qué fue hecho? Lo mismo que creó

* Cf. Midrás Sifré a Núm 15, 31.
** Sal 33, 9.

Dios: las cosas. Dios creó el cielo y la tierra. Los sustantivos de este capítulo, ya que el lugar del sujeto activo lo ocupa sólo Dios, son sustantivos en acusativo: objetos creados por Dios; o bien, como seres hechos, se encuentran en el nominativo pasivo. *El* cielo y *la* tierra. Los demás sustantivos aparecen con el artículo indeterminado; pero esta primera frase, que anticipa globalmente la Creación —*en el principio, cuando Dios creó el cielo y la tierra*, traducen algunos antiguos intérpretes judíos—, esta primera frase, de la misma manera que ya da de antemano al crear la clara forma activa de pasado, y con ello, da a la Creación su realidad en tanto que tiempo, asimismo presta a lo creado en su conjunto, de un golpe, la forma que le es apropiada. La determinación que obtiene cada cosa singular tan sólo por el rodeo de su pertenencia al género —expresada por el artículo indeterminado—, la posee inmediatamente el conjunto global de las cosas —cielo y tierra—, que no se halla, por cierto, bajo ningún género. Aquí, el artículo determinado da a la objetividad de las cosas la forma espacial incluso antes de toda determinación particular; del mismo modo que el *creó* determinado, personal y universal, gracias al cual se fija la forma temporal de la objetividad del acontecer, antecede al primer *fue*, mientras que todo acontecimiento singular y personalizado, o sea, todo acto singular, se hace posible sólo gracias a la particular determinación temporal, la cual sólo le llega al acto por el rodeo del puro acontecer, en unión con la cópula, o sea sólo como consecuencia del *fue*.

El cielo y *la* tierra: el conjunto total de la Creación es su único Unico: lo único que no adquiere su individualidad rodeando por la pluralidad. Luego, las cosas creadas aparecen en plural; incluso cosas que se imponen al hombre como tan únicas en su especie y que se le ofrecen tan individualizadas como personas divinas, el Sol, la Luna, se vuelven aquí *luminarias*, y este retrotraer su individualidad al género plural las expulsa sin piedad y sin consideración de sus personas al mundo de las cosas de la Creación.

En el principio, cuando Dios creó el cielo y la tierra, estaba la tierra desierta y vacía, y había tinieblas sobre el abismo, y el espíritu de Dios incubaba sobre las aguas. Un doble *estaba*. Lo primero que se enuncia del mundo de las cosas es que estaba desierto y vacío, en forma adjetival, unida a la cópula del ser y haber ya sido en el pasado; la cual, contra el uso lingüístico habitual, aparece en el texto original como una pura palabra. Forma adjetival: una tiniebla en la que todas las propiedades sólo muetran todavía el gris uniforme del desierto-y-vacío, hasta que Dios proclame su *hágase la luz*. La luz, no una cosa —como tampoco lo era la tiniebla—, sino ella misma una propiedad, que es lo mismo para el conocimiento que el *bueno* para el querer: la estimación absolutamente

afirmativa. Y ahora *separa* la confusión de las propiedades, y cuando la separación se lleva a cabo y el principio de la Creación se consuma en la visibilidad de las propiedades aisladas, resuena por vez primera como voz potente, como palabra, lo que en la luz ya se había vuelto visible: el *bueno*.

Pero en la misma frase, o sea, allí donde surgen de la masa primera de las propiedades, aún desierta y vacía, las cosas creadas singulares, nace también el primer acto creador singular: la palabra-acto procedente de la palabra-acontecimiento, en la forma adjetival del participio. El principio de los actos creadores de Dios es que su espíritu *incubaba*. No *Dios*, aunque esta palabra sea ya una despersonalización, sino el aún más impersonal *espíritu de Dios*, que en el texto original es una despersonalización más fuerte, ya que Dios, como *espíritu*, lleva la cola de la feminidad; y está *incubando* —la actividad más aletargada de entre las que componen la analogía intrahumana de la Creación: la nueva creación de los individuos en el generar; y, además, una actividad de la parte femenina—. Allí, la tiniebla de lo desierto y vacío; aquí, el letargo del incubar. Tanto la cosa como el acto brotan aquí en forma de propiedades, y de propiedades que están en el límite inferior, en donde cosa y acto manan de lo que aún no es ni cosa ni acto.

Este es, pues, el tesoro de las formas lingüísticas de la Creación. Pero que las palabras no nos hagan olvidar la palabra. ¿Es que la Creación misma no ocurre en la palabra? ¿Acaso Dios no *dijo*? ¿Estábamos autorizados a incluir, sin más, como lo hicimos, este su haber hablado entre la serie de los actos creadores? No lo estábamos. Es verdad que la Creación, por lo menos en el principio, tiene más anchura que la Revelación. Hay mucho en ella que no se ha revelado como presagio. Nadie sabe cuánto habrá aún que esperar hasta que todo lo creado abra su boca y se deje oír como predicción del milagro. Sólo salta ya en el primer instante de la Creación, o al menos, en el segundo, una primera chispa de la Revelación. Pues el primer instante es el del intransitivo *estaba* de las propiedades mudas y oscuras tanto de las cosas como del acto; pero en el instante segundo irrumpe en la Creación, tras la palabra creadora de la Creación entera, como primera palabra-acto, el *Dios dijo*. Y como primera palabra visible de propiedad, aunque fuera aún silente, aparece en la Creación la *luz*. Y en la frase que dice Dios aparece por vez primera, entre todos los pasados, el presente, y entre todos los indicativos en reposo, la perentoriedad del imperativo: *hágase*. Aun cuando este presente y esta perentoriedad van aún ligados a la forma del *ello* del puro acontecer. Dios habla, pero su palabra aún es como si algo hablara en El, y no El mismo. Su palabra es como un augurio de su futuro decir El mismo; pero aún no habla El mismo, no habla como sí-mismo. Se desprenden esencialmente de su esencia, un *ello* de un *ello*, las palabras de la Creación.

Hasta que para el último acto creador abre la boca y dice: *Hagamos a un hombre*. *Hagamos*. El encanto de la objetividad se ha roto por primera vez; por primera vez suena en la única boca que hasta ahora habla en la Creación, en vez del *ello*, un *yo*, y más que un yo: con el yo, simultáneamente, un *tú*, un tú que el yo se dice a sí mismo: *hagamos*. Ha irrumpido algo nuevo. ¿Algo nuevo? ¿No habla el mismo que hasta ahora? ¿Y no dice lo mismo que ya antes se contó de él? ¿No es un hacer que surge personalmente del sí-mismo, tal como fue afirmado en el *creó* y en los otros casos? Afirmado lo fue, en efecto; pero si, hasta aquí, hubiera querido hacerse expresa la afirmación, habría repercutido en un *ello*. Ahora, en cambio, permanece personal: ahora la dice *yo*. ¿De veras *yo*? Con esta pregunta tocamos al límite que nos recuerda que aún estamos en el sexto día de la Creación, y todavía no en la Revelación.

Mientras aún está creando, Dios no dice *yo*, sino que dice *nosotros*: un nosotros absoluto y omniabarcante, que no significa ningún yo fuera de él: el plural de la majestad absoluta. Un yo que tiene inmediatamente en sí mismo al tú, como muestra bellamente la traducción alemana *lasset uns*; un yo que únicamente habla consigo y que únicamente puede hablar consigo. Así, pues, un yo impersonal; un yo que aún permanece en sí, que aún no ha salido en el tú fuera de sí; que no se ha revelado, sino que, como el Dios metafísico del antemundo, sólo vive en sí. El Creador se revela en el acto creador. La palabra creadora, incluso la palabra de la última creación, no es palabra del Revelador que lo revele a El, sino que es exclusivamente un acto creativo del Creador.

¿Y el hombre, la última creada de las criaturas? Hagamos un hombre. Un hombre: en el texto original suena a la vez el nombre propio Adán, el primer nombre propio entre meras criaturas según sus géneros, entre meros seres que fueron sólo creados «según sus especies». Y realmente creado *a imagen de Dios*, y así, destacado del resto de las criaturas y, tanto con nombre propio como sin él, investido con lo que el Creador negó incluso a las luminarias del cielo: ser a imagen de Dios —una personalidad que no está mediada por la universalidad del género y no necesita de ninguna pluralidad: un sí-mismo—. Ha surgido algo nuevo. Pero algo más que el sí-mismo. ¿El alma? Al hombre se le insufla el hálito de la vida. ¿Es él también capaz de expirarlo? ¿Habla? Ha sido creado mudo. Y de nuevo tropezamos con la pared que separa el presagio del signo, el augurio del milagro.

Pero aquí hay augurio. Dios mira por última vez lo que ha creado. Y ahora resulta... *muy bueno*. La palabra-raíz de la Creación sale de sí misma. Sigue siendo adjetivo; permanece en el marco de su esencia; pero deja de designar la propiedad simple, singular e incomparada. Se supera: compara. Dentro del Sí universal de la Creación, que porta sobre sus anchas espaldas todo lo particular, se delimita un ámbito que se afirma diferentemente: *muy*, o sea, de otra manera que todo lo demás; algo en la Creación que apunta a más allá de la Creación. Este *muy*, que proclama en la Creación misma una sobrecreación, en lo terrenal algo sobreterrenal, cosa distinta de la vida pero que pertenece a la vida y sólo a la vida, que fue creado con la vida como lo último suyo, y que, más allá de la vida, deja vislumbrar su cumplimiento, es la muerte. La muerte creada de la criatura es el presagio de la revelación de la vida sobrecreatural. La muerte, que para cada cosa creada es la recta compleción de su entera condición de cosa, desplaza insensiblemente la Creación al pasado y la vuelve así callada predicción constante del milagro de su renovación. Por ello no se dijo en el sexto día de la Creación que era *bueno*, sino *ved, muy bueno*. *Muy*, enseñan nuestros ancianos, es la muerte*.

* Cf. Midrás Génesis Rabbá 9, 5 sobre Gén 1, 31.

LIBRO SEGUNDO

REVELACION
O
EL NACIMIENTO SIEMPRE RENOVADO DEL ALMA

Fuerte como la muerte es el amor*. ¿Fuerte como la muerte? ¿Contra quién muestra la muerte su fuerza? Contra aquel de quien se apodera. Y el amor, sin duda, se apodera de los dos: del amante y de la amada. Pero de la amada de distinta manera que del amante. El amor se origina en el amante. La amada es tomada por el amor: su amor es ya respuesta a su ser tomada, es Anteros**, el hermano menor de Eros. De la amada es de quien primero vale que el amor es fuerte como la muerte. Y es que la naturaleza ha impuesto a la mujer, y no al hombre, poder morir de amor. Lo que se dijo sobre el doble encuentro del hombre con su sí-mismo, vale, estricta y generalmente, sólo a propósito del varón. A la mujer, y, sobre todo, a la mujer más femenina, Thánatos se le puede acercar bajo el dulce nombre de Eros. A causa de la falta de esta oposición, su vida es más sencilla que la del varón. El corazón de ella ya se ha templado en los estremecimientos del amor, y no necesita del estremecimiento de la muerte. Una mujer joven puede estar madura para la eternidad del modo en que un hombre sólo lo está cuando Thánatos pisa sus umbrales. Ningún varón muere la muerte de Alcestes. La mujer, una vez que ha sido tocada por Eros, está preparada para el último encuentro, mientras que el varón sólo lo está cuando cumple los cien años de Fausto. La mujer es entonces fuerte como la muerte.

Como todo amor terrenal, esto es sólo una imagen. A la muerte, que imprime, como clave de bóveda de la Creación, sobre todo

* Cant 8, 6.

** El nombre no es creación de Rosenzweig. Como tal nombre propio lo emplea Pausanias. Cf. ya el *Fedro* platónico, fr. 255d.

lo creado el sello imborrable de las criaturas, la palabra *sido*, le declara el amor la guerra; el amor, que únicamente conoce el presente, vive del presente, suspira por el presente. El remate de la oscura bóveda de la Creación se convierte en la piedra angular de la casa luminosa de la Revelación. La Revelación es para el alma la vivencia de un presente que, aunque descansa sobre la existencia del pasado, no vive en él, sino que anda a la luz del divino rostro*.

El que revela

El Oculto

Dios el Viviente, a quien invocan con sus gritos los paganos cuando no está durmiendo** o ha salido a pasear por el campo, se había manifestado en la poderosa sabiduría de su acto creador como Dios de la vida. Así, aquel poder ilimitado que había desembocado en la mítica vitalidad de Dios, aparece de nuevo, pero transformado de capricho momentáneo en sabiduría esencialmente permanente. Lo que a partir de la *nada* de Dios había surgido, en dura lucha, como autonegación de esta nada, después de introducirse en el *algo* vivo de Dios salió de éste no ya como autonegación, sino como afirmación del mundo. En cierto modo, con ello volvió la vitalidad de Dios a la nada: a una nada de orden superior, a una nada que sólo lo era respecto de lo que de ella se originó, pero que en sí era una nada llena de carácter, o sea, no una nada, sino un algo. Sólo era nada por el hecho de que, al manifestarse, inmediatamente se quebró en figuras nuevas, de entre las cuales ya trabamos nosotros conocimiento con una: el poder esencial. Pues esas nuevas figuras no tienen tras sí nada que sea nombrable y de donde hayan emergido. Si se quisiera atribuir a la vitalidad de Dios el papel de tal fondo para, por ejemplo, el poder creativo manifiesto, habría que replicar, con razón, que aquel emerger no podía ocurrir partiendo de la vitalidad mítica del Dios oculto, sino sólo de su inversión en lo patente. Pero no hay nombre para tal inversión. Es, por así decir, nada más que el punto geométrico desde el que tiene lugar el emerger en cuestión.

Ciertamente que *antes* de la inversión era tan sólo ese punto geométrico donde se encontraban los dos segmentos: el Sí originario y el No originario de la nada divina; y la inversión sólo se deja aprehender como inversión de las direcciones, las cuales, precisamente, en un caso convergen y en el otro divergen. Ahora bien, el resultado del encuentro de dos líneas sólo es un punto, desde luego; pero, en tanto que punto producido, es algo nombrable, algo determinado, como lo es el punto *x, y* en un sistema de coordenadas. En cambio, el punto que sólo se define como aquel de donde parten ciertas direcciones, está fijado como lo está el punto *o* en que se origina un sistema de coordenadas; pero no está determinado, sino que sólo es el origen de las determinaciones que tienen lugar en ese sistema. Por esto sucede que el Dios tiene en el paganismo un rostro sumamente vivo y visible, no es sentido para nada como un Dios escondido; mientras que la fe nota con total claridad que no sabe nada de un Dios que no se revele, sino que Dios es en sí para ella un *Dios escondido*, el mismo Dios que, antes de su inversión de lo oculto a lo patente no le parecía a la falta de fe oculto en absoluto. El lugar del paganismo se da a conocer precisamente por esta su diferente relación con la Revelación, y es tal como lo definimos en la primera parte: se halla entre la nada primitiva, como fundamento originario del algo primitivo, y este algo primitivo —en tanto que resultado, ciertamente no patente, sino en sí oculto, pero, con todo, visible, de aquella nada primitiva—. Visible, pero no patente; o sea visible para aquel cuyos ojos están rodeados de la misma oscuridad en la que se halla envuelto aquel algo primitivo, y están, pues, acomodados a esa oscuridad.

El Patente

Mas si Dios —y cosa correspondiente a ésta encontraremos en seguida a propósito de los otros dos elementos del Antemundo— es para la fe, hecha abstracción de la Revelación, Dios absolutamente oculto, pero dentro de la Revelación se vuelve de pronto patente, es decir, se bifurca en las figuras de su ser-patente, ¿no se nos va de las manos algo que creíamos tener ya bien asido en ellas: la *facticidad* elemental de Dios? Si Dios es sólo el origen oculto de su patencia, ¿dónde queda, entonces, en la Revelación la realidad directamente asible que ya poseía el Dios en el paganismo? ¿Realmente la tenía? ¿Acaso no estaba rota en cien pedazos por la omnipotencia inconmovible del *quizá*? Es verdad que la facticidad no parece que sea inmediatamente afectada por el quizá, pero a fin de cuentas una facticidad que se deja negar a cada pregunta por su *cómo*, no es un facticidad demasiado segura de sí. Hay que suponer que la Revelación, al afirmar que no puede conocer la facticidad elemental de Dios y tildar a tal Dios de *oculto*, aspira a una facticidad que, en vez de ser la de ese Dios, sea la que le es adecuada:

* Cf. Sal 89, 16.
** Alude a I Re 18, 27.

una que no está fundada en los elementos, sino en la ruta única de la realidad una; una facticidad que está elevada, más allá de todo quizá, a la altura de la seguridad absoluta.

Y así es. Del mismo modo que el Dios antemundano había surgido sólo como un producto a partir de su nada, así también el Dios oculto —que es la única manera en que puede la fe ver a este resultado del antemundo— sólo es el principio de un acontecimiento cyo primer acto vimos ya en la Creación divina del mundo. La Creación no es para Dios meramente creación del mundo, sino además algo que tiene lugar en El mismo como Dios oculto. En este sentido, ya hubimos de llamar a la Creación patencia de Dios. Y es que en ella El se revela como Creador, o sea en puros actos que ya no crecen ni aumentan, sino que son en el principio y de una vez para siempre, y que, por ello, en lo que hace a Dios, no son actos, sino propiedades suyas. Si ahora lo otro que surge, *fuera* de la Creación, del estar Dios oculto ha de venir a completar la infinitud ilimitada, liberada de una vez para siempre, que es la Creación de Dios, y ha de hacerlo en la dirección de traer a convergencia esa infinitud con la unidad de lo fáctico, tiene que tratarse de algo que tenga en sí el impulso a recorrer en todos sentidos la entera ancha infinidad del poder de Dios; tiene, pues, que ser algo que de suyo crece, que es capaz por sí de incrementarse. Cómo y dónde se realiza este impulso, es cosa que aquí podemos dejar sin responder; pero es necesario, y esto sí ha de quedar ya aquí claro, que tiene ese impulso.

El amor

Como antes la libertad originaria —que era la pasión incoercible del Dios mítico— salió a la luz del nuevo día como divino poder creador, a partir del Dios oculto, así también ahora busca hacerse un camino hacia el aire libre aquella divina esencia cargada de destino, la Moira de Dios. La *naturaleza* interna de Dios, la infinita calma marina de su ser, se había condensado y espesado en Destino por el choque con la libertad de acción intradivina. Pero el Destino había sido siempre algo duradero. La Moira no cambiaba su oráculo. Aunque hubiera de manifestarse sólo con el correr del tiempo, desde el principio estaba vigente. El destino es ley primitiva, y las que lo proclaman son las hijas mayores de la estirpe divina, y no es casualidad que sean casi todas mujeres; pues lo materno siempre es lo que ya existe, mientras que lo paterno se añade: la mujer siempre le es al varón madre. Ahora bien, el destino tiene que perder esta su perdurabilidad y esta su vigencia primitiva

para poder ahora salir de la oscuridad de la divina ocultación a la claridad. La libertad para obrar se había manifestado en el poder creador como ser esencial y propiedad. Ahora, en una inversión correspondiente a ésa, el ser ligado por el destino ha de revelarse como acontecer que surge en el instante, como suceso que sucede. Destino que irrumpe como un acontecer, con toda la pujanza del instante, y no dictado desde siempre, sino precisamente brotando ahora como negación de todo lo vigente desde siempre, e incluso como negación del instante que precede inmediatamente a este instante. Y ¿qué es, por cierto, un instante que encierra en su propio espacio estrecho todo el peso de la fatalidad: de una fatalidad que no es que sea *fatal*, sino que de pronto está ahí y, en este su carácter repentino, es, sin embargo, ineludible, como si estuviera dictada desde siempre? La mirada a la criatura que fue creada a imagen y semejanza de Dios, nos enseña cuál es el nombre único que podemos y debemos dar a este destino intradivino convertido en afecto. Del mismo modo que el arbitrio caprichoso de Dios, nacido en el instante, se había invertido para pasar a ser poder duradero, así también su esencia eterna lo hace para pasar a *amor* que se suscita a cada instante nuevo, amor siempre joven y siempre primero. Pues sólo el amor es simultáneamente violencia fatal sobre el corazón en que se suscita, y a la vez, algo que acaba de nacer, algo que empieza tan sin pasado, tan totalmente surgiendo en el instante al que llena y sólo en él. Es pura necesidad, es —según las palabras del gran amante que llevó su amor y al que su amor llevó por el infierno, el mundo y el cielo— puro *deus fortior me*; pero, al tiempo, según las palabras que inmediatamente siguen a ésas, no se apoya en su violencia sobre ninguna fatalidad creada en el principio, sobre algún permanente hace-ya-mucho-que-existía, sino sobre el siempre nuevo ahora-mismo de su haber llegado justo en este instante: *ecce deus fortior me qui veniens dominabitur mihi*. No es sino la sentencia del destino, contra la que se rompe y en la que se rompe el capricho arbitrario del Dios mítico; pero es también tan diferente de ella como dista el cielo de la tierra. Pues resulta por inversión de tal sentencia —la cual, como un simple Sí, un simple *así es* y *así está dictado*, surgió de la nada—; y por esa inversión es una necesidad que, como un No, como una autonegación siempre nueva, irrumpe en lo patente desde la noche del Dios oculto, sin preocuparse por nada de lo que lo precedió o lo seguirá: todo él nacimiento del instante vivido, inmediatamente presente, de la vida.

Aquí comienza ese complemento del revelarse divino que meramente se incoaba en los actos de la Creación y del que ya antes hablamos. Para recuperar la *facticidad* de Dios, que amenazaba con perderse en su ocultamiento, no hay que quedarse en su primera

patencia en una infinidad repleta de actos creadores. Ahí amenazaba Dios con perderse tras la infinidad de la Creación. Parecía volverse nada más que *origen* de la Creación y, por tanto, volver a ser Dios escondido, que era justamente lo que con la Creación había dejado de ser. De la oscuridad de su ocultamiento tiene que emerger algo distinto del mero poder creador; algo en que la dilatada infinitud de los potentes actos creadores se mantenga en lo visible, de modo que Dios no pueda volver a retirarse, detrás de esos actos, a lo oculto. Tal mantenimiento de esa dilatada infinitud sólo puede lograrse recorriendo por completo su anchura; pero como es una anchura infinita, sólo la puede recorrer una fuerza de infinito aliento, una fuerza que no se canse. Y es evidente que esta fuerza tiene también que surgir inmediatamente de la profundidad del divino ocultamiento, ya que sólo así puede proporcionar lo que está aquí exigido, a saber: asegurar la revelación acontecida en la Creación contra su recaída en la noche del secreto. Así, pues, la primera revelación en la Creación exige, precisamente por su carácter de revelación, que irrumpa una *segunda* Revelación: una Revelación que únicamente es revelación; una Revelación en sentido estricto; no: una Revelación en el sentido más estricto.

Debe, pues, tratarse de una revelación que no *ponga* nada, que no cree de sí nada sacándolo al vacío. Porque tal hacerse patente o revelado era, efectivamente, también revelarse, pero sólo lo era *también*: esencialmente y ante todo, era Creación. El llegar a ser patente que ahora estamos buscando tiene que ser tal que sea por completo esencialmente Revelación y nada más. Pero esto significa que no le es lícito ser sino el abrirse de algo cerrado; la autonegación por una pura palabra de una esencia meramente muda; la autonegación por un instante móvil de una perpetuidad que descansa en la calma. En el brillo de tal instante habita la fuerza de transformar el ser creado al que este brillo alcanza, de manera que, de *cosa* creada, pase a ser testimonio de un revelar que ha tenido lugar. Todas las cosas son testimonios así, ya por el hecho de que son todas cosas creadas, y la Creación misma es ya la primera Revelación. Pero precisamente porque se trata de cosas creadas desde el principio, el que son testimonios de una Revelación acontecida queda a su espalda, en la oscuridad del primer principio. Sólo al recibir alguna vez en el tiempo la irradiación del brillo de una Revelación no acontecida de una vez para siempre, sino aconteciendo en ese instante, la circunstancia de que las cosas deben su existencia a una revelación llegará a ser más que una *circun-stancia*: llegará a ser el núcleo íntimo de su facticidad. Y sólo así, no ya como testimonio de una Revelación sucedida en general, sino como exteriorización de una Revelación que sucede *ahora mismo*,

en el instante, sale la cosa de su pasado esencial para entrar en su presente vivo.

Y al ir fluyendo este *brillar* a lo largo del tiempo, siempre de nuevo, de cosa en cosa, libera a las cosas de su sólo-haber-sido-creadas, y, a la vez, libera a la Creación de la angustia —que permanentemente pende sobre ella— de hundirse de nuevo en su origen de la nada, por una parte, y del ocultamiento divino, por la otra. Así, la Revelación, precisamente en su surgir incondicionadamente momentáneo, es el medio por el que la Creación se consolida en sus figuras. El Creador aún podía retirarse tras la Creación a la oscuridad rica en figuras y justamente por eso sin figura. Siempre le quedaba, en cierto modo, la huida al pasado del *origen*, en donde «podía ocultarse modestamente tras las leyes eternas». Pero el que revela, el Manifiesto, puede mantenerlo, en su actualidad de todos los tiempos, a cada instante en lo claro, en lo patente, en lo descubierto, en el presente; y al hacerlo deja que el ocultamiento de Dios se hunda definitivamente en el pasado. Dios ahora está presente; presente como el instante, como cada instante; y así empieza a ser lo que como Creador aún no había sido verdaderamente y sólo ahora empieza a serlo: *fáctico*, como los Dioses de los paganos en la fortaleza murada de su mito.

El amante

Es al amor a quien corresponden todas las exigencias que hemos formulado al concepto del Revelador: al amor del amante, no al de la amada. Sólo el amor del amante es esta entrega de sí renovada a cada instante; sólo él se dona a sí mismo en el amor. La amada recibe este don; y esto, el acogerlo, es el don con el que ella responde. Pero recibiendo permanece en sí y se torna, en perfecta calma, *alma* en sí bienaventurada. En cambio el amante arranca su amor del tronco de sí mismo, como el árbol se arranca sus ramas: cada una de ellas se desgaja del tronco y ya no quiere saber más de él: lo niega. Pero el árbol se alza adornado por sus ramas, que a él le pertenecen aunque cada cual le niegue. No las suelta, no deja que caigan al suelo como frutos maduros. Cada rama es su rama y, sin embargo, es del todo una rama por sí misma, que brota de su lugar propio y exclusivo y permanece perdurablemente vinculada a ese lugar. Así ha brotado el amor del amante en el instante de su origen, y como es así, ha de negar todos los demás instantes, ha de negar la totalidad integral de la vida. Es por esencia infiel, pues su esencia es el instante; y, así, para ser fiel debe renovarse a cada instante: cada instante tiene que serle la iluminación primera del amor.

Sólo gracias a esta integridad de cada momento puede abarcar la totalidad de una vida creada; pero realmente lo puede gracias a ella. Lo puede al recorrer esa totalidad con un sentido siempre nuevo, iluminando y animando aquella particularidad ahora y aquella otra después, en un curso que, empezando nuevo todos los días, no tiene por qué terminarse nunca; un curso que a cada instante, dado que del todo está en él, cree hallarse en la cima más alta que la cual nada hay ya, y que, sin embargo, experimenta a diario que el trozo de vida que ama nunca lo había amado aún tanto como hoy. Diariamente el amor ama un poco más a lo amado. Este incremento constante es la forma de la constancia en el amor, precisamente porque él es suprema inconstancia y fidelidad que sólo se vuelca en el instante presente y singular. Es así y sólo así como puede convertirse, de infidelidad hondísima, en fidelidad constante; pues sólo la inconstancia del instante lo hace capaz de volver a vivir como nuevo cada momento y llevar así la antorcha del amor por todo el reino de noche y crepúsculo de la vida creada. Crece porque quiere siempre ser nuevo; quiere siempre ser nuevo para poder ser constante; sólo puede ser constante viviendo del todo en lo inconstante, en el instante; y debe ser constante para que el amante no sea tan sólo el vano portador de una agitación, sino un alma viva. Y, así, ama Dios también.

Presente

Pero ¿ama? ¿Nos es lícito atribuirle amor? ¿No encierra menesterosidad el concepto de amor? ¿Es que Dios podría ser menesteroso? ¿No le hemos acaso negado al Creador que cree por amor, a fin de no tener que atribuirle menesterosidad? Y ahora, en cambio, ¿el que revela habrá de revelar por amor?

¿Por qué le negamos al Creador menesterosidad? Porque su crear no ha de ser capricho, ocurrencia, necesidad del instante; sino propiedad y esencia permanente. Y propiedad y esencia permanente no puede, por cierto, ser para Dios la menesterosidad. Pero tampoco lo es el amor. El amor no es propiedad del amante. No es que él sea un hombre que ama. El que ame no es una determinación especial de un hombre. Sino que el amor es autotransformación momentánea, autonegación del hombre. Cuando ama, ya no es más que amante. El yo, que en los demás casos sería el portador de las propiedades, desaparece sin dejar rastro en el amor, en el instante del amor. El hombre muere para transformarse en amante, y en él resucita. La menesterosidad sería una propiedad. Pero ¿cómo iba a caber una propiedad en la angostura de un instante? ¿Es, entonces, verdad, en general, que amor significa ser menesteroso? Quizá el serlo preceda al amor. Pero ¿qué sabe el amor de lo que lo precede? El instante que lo suscita es su primer instante; a lo mejor, vistas las cosas desde fuera, está a su base una carencia. Pero ¿qué quiere esto decir, sino que el punto de la existencia creada al que el amor no ha alcanzado con su iluminación descansa en la oscuridad, a saber: en la oscuridad de la Creación? Esta oscuridad es la nada que se encuentra a su base como *fundamento* creado. Pero en el amor mismo, en la estrecha tabla de su momentaneidad, no hay espacio para ninguna menesterosidad. En el instante en que existe, está pleno. El amor del amante siempre es *dichoso*. ¿Quién le dirá que necesita de algo que no sea el amar?

Así, pues, el amor no es una propiedad, sino un acontecimiento, y ninguna propiedad tiene lugar en él. Que *Dios ama* no significa que el amor le es propio como una propiedad, como, por ejemplo, el poder de crear. El amor no es la forma fundamental, fija e inmutable de su rostro; no es la rígida máscara que toma del rostro del muerto el moldeador, sino el gesto fugaz —nunca una mueca seca—, el brillo siempre joven que ilumina los eternos rasgos. El amor huye de hacer una imagen del amante. Tal retrato congelaría el vivo rostro en el de un muerto. *Dios ama* es purísimo presente. ¿Qué sabe el amor de si amará, qué sabe, incluso, de si ha amado? Le basta con saber sólo una cosa: que está amando. No se extiende tampoco por la anchura de la infinitud, como lo hacen las propiedades: sabiduría y poder son omnisciencia y omnipotencia, pero el amor no es omniamor. La Revelación nada sabe de un Padre *omniamante*. El amor de Dios siempre está por entero en el momento y en el punto en que ama, y es únicamente en la infinitud del tiempo, paso a paso, como alcanza punto a punto y anima el todo. El amor de Dios ama a quien ama y donde ama. No hay pregunta que tenga derecho a abordarlo, porque a todas las preguntas les llegará la respuesta cuando Dios ame también al que las formula, al que se cree abandonado del amor de Dios. Dios ama siempre sólo al que ama y a aquello que ama; pero lo que separa a su amor de un *omniamor* es únicamente el aún-no. Unicamente aún no ama Dios a todo además de aquello a lo que ya está amando. Su amor anda por el mundo con ímpetu siempre nuevo. Está siempre en el hoy, enteramente en el hoy; pero todos los ayeres y los mañanas muertos se sumirán un día en este hoy triunfante. Este amor es la eterna victoria sobre la muerte. La Creación, coronada y clausurada por la muerte, no puede resistirle: ha de entregársele a cada instante, y por ello, en definitiva, ha de entregársele también en la plenitud de todos los instantes, en la eternidad.

Esto que aparece como la angostura del concepto del amor divino tal como la fe lo capta, a saber, el hecho de que este amor no irradie en todas direcciones, como una propiedad esencial, al modo de la luz, sino que tome, con un enigmático tomar, a los singulares —hombres, pueblos, tiempos, cosas—, y que no quepa calcular este tomar más que por lo que se refiere a la certeza única de que un día tomará también a lo que aún no ha tomado; esta aparente estrechez es lo que realmente hace amor al amor. Sólo así, arrojándose por entero a cada instante, aun cuando por ello olvide a todo lo demás, puede finalmente tomarlo de veras todo. Si todo lo tomara de un golpe, ¿qué otra cosa sería sino lo que ya fue la Creación? Pues la Creación lo creó todo de una vez, y así fue como pasó a ser perpetuo pasado. Un amor que desde un comienzo lo hubiera tomado todo, se quedaría, precisamente, en algo que fue desde un comienzo, en nada más que un pasado, y no en eso que hace amor al amor: en presente, en puro presente sin mezcla.

Ese pasado determina el concepto del Revelador en el Islam. Igual que ocurría en el libro anterior con el concepto del Creador, aquí también el del Revelador surge inmediatamente del Dios vivo del mito, sin la inversión, tantas veces evocada, del Sí y el No. Igual que antes el capricho creador no se consolidaba en sabiduría creadora, así también ahora la Revelación queda en propiedad divina, en necesidad de la esencia divina. No viene sobre ella el momento; no se torna pasión autonegadora: tan afín es a la Creación —no a la Creación en el concepto que el Islam tiene de ella, según el cual es acto libre e innecesario del capricho arbitrario de Dios, sino a la Creación según el concepto que de ella tiene la fe—. Tan necesaria, tan esencialmente, tan al modo de una propiedad, se desprende de Dios en el Islam la Revelación.

La esencia de Allah es ese omniamor que no se regala a sí mismo sin límites en cada instante de amor, sino que saca de sí y da a la humanidad la Revelación, como si se tratara de un regalo que fuera un objeto. El don no es arbitrario. Toda instantaneidad —que eso sería el arbitrio caprichoso— le es ajena. Dios es el misericordioso, como dicen todas las suras del Corán. La misericordia es su propiedad, que irradia esencialmente sobre todos los hombres y todos los pueblos. El Corán rechaza del concepto de Dios la idea de una predilección que toma partido, por ejemplo, en favor de un pueblo. A todos los pueblos, y no sólo al árabe, ha enviado Allah un profeta, y cada profeta enseñó a su pueblo todas las verdades de la fe. Que estas verdades estén hoy en la mayoría de los pueblos reducidas al silencio o distorsionadas, es algo que, desde luego, habrá que explicar; pero la explicación es fácil: esos pueblos no han creído a sus profetas; ellos tienen la culpa de no haber perseverado en la Revelación. Allah se la dio tanto como ahora se la da al pueblo de Mahoma. Para mantener esta ficción hubo que inventar figuras de profetas del pasado y sus respectivos destinos. Lo exigía la concepción central: que Allah tiene que revelarse. Esa es su esencia: ser *misericordioso*, y así, se ha revelado. Hay que traducir por *misericordioso* la palabra correspondiente del primer verso de las suras, porque se ha forjado del cuerpo vivo de la lengua sagrada, en donde se la puede emplear tanto entre hombres como del hombre a Dios y de Dios al hombre, y se la ha limitado luego a este último uso, el específicamente teológico; así que ya no significa el amor en general, sino un amor que sólo puede ir de Dios al hombre, o sea, justamente, la misericordia. Y esta revelación está completa desde el principio: Dios ya mandó el *Islam* a Adán y, por tanto, también a todos los demás profetas que le siguieron. Los Patriarcas, los Profetas, Jesús son todos *creyentes* en el sentido pleno y teológicamente oficial de la palabra. La preeminencia de Mahoma estriba en sus cualidades personales, pero no en que sobre él se haya derramado una plenitud superior del amor divino. Su viaje a través de los siete cielos no es prueba alguna divina de gracia, sino un milagro del propio profeta. La plenitud de este amor no aumenta: de una vez por todas se volcó sobre el mundo, y no hay en ella incremento. Todo lo *instantáneo*, todo lo obcecadamente *partidista* le es ajeno; pero también se lo es la fuerza siempre ciega como la que anima al amor auténtico. Allah, a diferencia del Dios de la fe, no podría decir a los suyos cara a cara que los ha escogido entre los demás en medio de sus pecados* y para traerlos a la responsabilidad por esos pecados. Que las carencias del hombre sean más poderosos suscitadores del amor de Dios que sus méritos, es para el Islam una idea imposible, un pensamiento absurdo; pero es el pensamiento que hace el corazón de la fe. Allah tiene misericordia de la humana debilidad; pero es ajeno al Dios de Mahoma preferirla a la fuerza. Le es ajena esta divina humildad.

Y a modo de signo de que en el Islam la Revelación no es un acontecimiento vivo entre Dios y el hombre, un acontecimiento en el que el propio Dios entre hasta la perfecta autonegación, un divino regalarse a sí mismo, sino que es una donación libremente entregada, que Dios pone en las manos del hombre, la Revelación es en él desde un comienzo algo que en la fe no llega nunca a ser del todo —y que incluso para la propia conciencia de ésta sólo llegó poco a poco a serlo en algún modo—: un libro. La primera palabra

* Cf. Am 3, 2.

de la revelación a Mahoma es *¡lee!* Se le muestra la página de un libro, y un libro es lo que le trae del cielo el arcángel en la noche de la Revelación. Para el judaísmo, la doctrina oral es más antigua y más santa que la escrita*, y Jesús no dejó a los suyos palabra escrita alguna. El Islam es, en cambio, desde el primer instante, religión del libro. El libro que es enviado del cielo: ¿puede haber mayor alejamiento de la representación de que Dios mismo *desciende***, se entrega a sí mismo al hombre, se le abandona? Dios está sentado en su trono del más alto cielo, y manda al hombre... un libro.

El alma

Obstinación

Al hombre. El es el otro polo de la Revelación. Sobre él se derrama el amor divino. ¿Cómo se prepara para recibirlo? Porque tiene que prepararse. El hombre que conocimos como el hombre *metaético* no está preparado. No oye, no ve. ¿Cómo va a recibir el amor de Dios? Su cerrazón tiene primero que abrirse para que aprenda a oír la palabra de Dios y a ver el resplandor de Dios. Obstinación y carácter, *hybris* y *daimon* se habían reunido en él y lo habían hecho un sí-mismo mudo y vuelto hacia sí. Cuando sale de sí, las fuerzas que lo formaban vuelven a desplegarse, y otra vez pasa que emergen en serie inversa a como entraron. El orgullo obstinado de la voluntad libre, que con sus arrebatos siempre renovados había cerrado en un sí-mismo al carácter existente, es ahora lo primero que sale fuera del interior del sí-mismo; y, como lo primero en salir, las primicias de lo que saldrá, no viene ya, necesariamente, bajo la figura de los arrebatos pasionales —cada uno de los cuales ascendía a lo más alto dada su instantaneidad—, sino extendiéndose en calma.

¿Un orgullo que, en vez de bullir de obstinación, reposa? ¿Un orgullo que no desfigura con la violencia de sus convulsiones el rostro del hombre, sino que sencillamente existe y, en vez de transformar al hombre hasta dejarlo irreconocible, más bien, como una calma corriente, se extiende en torno a él y bajo él, y lo lleva? ¿Qué clase de orgullo es éste que parece oponerse al orgullo de la obstinación? ¿Qué clase de orgullo es este que no parece crear una especie nueva de hombre en el momento en que se exterioriza,

* Cf. Misná, tratado Sanedrín 10, 3.
** Ex 19, 20.

pues el obstinado es un tipo especial de hombre; sino que se muestra como una propiedad que lleva en sí duraderamente el hombre, sin que acarree peculiares manifestaciones de una fisonomía particularmente característica? Habría de ser un orgullo que no estuviera orgulloso *de* esto o aquello, porque en tal caso sería, sí, una propiedad, pero sólo una entre tantas propiedades, y no propiedad esencial, sobre la que el hombre entero puede descansar. Quizá la palabra «orgullo» está demasiado sesgada hacia la otra parte: en ella resuena demasiado la altanería; la altanería cuya auténtica manifestación sólo es, precisamente, la terquedad. Sin embargo, el orgullo está puramente en medio entre la terquedad u obstinación y esa inversión de ella que estamos buscando. Puede *exteriorizarse*, y entonces, se torna por entero y de suyo obstinación altanera, *hybris*; pero también cabe que, más allá de toda idea de exteriorizarse, no haga más que ser. Ahora bien, este orgullo en el que el hombre está en calma y se deja llevar, es el opuesto puro de la obstinación que sufre constantes arrebatos. Es la humildad.

Humildad

También la humildad, efectivamente, es un orgullo. Las opuestas son la soberbia y la humildad; pero la humildad que es consciente de ser lo que es por la gracia de alguien superior, tan es orgullo que justamente esa conciencia de la gracia de Dios ha podido ser tenida por conciencia soberbia. La humildad descansa en el sentimiento de estar amparado. Sabe que no puede sucederle nada. Y sabe que ningún poder puede arrebatarle esta conciencia. La lleva a donde quiera que vaya. Siempre permanece rodeada por ella. Sólo la humildad es el orgullo que está a seguro de todos los arrebatos y no necesita exteriorizarse y que significa para el hombre que lo posee una propiedad absolutamente necesaria, dentro de la cual se mueve porque no sabe hacer otra cosa. Esta humildad, en su ir de suyo orgulloso y, a la vez, respetuoso, no es sino la obstinación que está saliendo y emergiendo de su muda cerrazón. Igual que la obstinación, cuando tomaba la figura visible de *hybris* trágica, suscitaba en la muchedumbre de los espectadores ávidos el estremecimiento del miedo, sin que ella misma lo experimentara, así ahora, tras la inversión, se ve sobrecogida por los estremecimientos del respeto y, sin embargo, va llevada por ellos. La palabra que eligió el teórico griego de la tragedia y la palabra que escogió la Revelación cuando aprendió a hablar griego, es una y la misma: *phobos*. El respeto aúna al héroe y al espectador, que están separados en el mundo de arte e ilusión de la tragedia: la imagen sin vida se llena

ahora de la vida que hasta aquí sólo suscitaba en el espectador, y se hace, pues, viviente. Ahora puede abrir la boca y hablar.

Lo amado

Respeto orgulloso-humilde, sentimiento simultáneo de dependencia y de estar amparado y en seguridad, de refugio en unos brazos eternos. Veamos. ¿No es esto también amor? Cierto que no es el amante el que reposa en esta conciencia, sino lo amado. Lo que estamos describiendo es el amor de lo amado. Lo amado se sabe llevado por el amor del amante y se sabe en él amparado. Lo que para el amante es un instante que siempre hay que renovar, el amado lo conoce como eterno, siempre y eterno. *Siempre* es la palabra que está escrita en su amor. Este amor nunca es mayor que en el momento en que se suscita. No puede crecer, pero tampoco puede disminuir. A lo sumo, puede morir. Lo amado es fiel. Su ser amado es el aire en que vive. El amor del amante es para él una luz que está siempre encendiéndose. El instante en que esta luz se ilumina da al amor su actualidad. El amor del amado está sentado, tranquilo, a los pies del amor del amante: la actualidad no se la da el instante particular y siempre nuevo, sino la duración en calma. Es porque se sabe *siempre* amado por lo que se sabe amado en cada momento. Es sólo el amante quien ama un poco más cada día a la amada; la amada no siente en su ser amada nada de este incremento. Una vez que la han sobrecogido los estremecimientos de ser amada, permanece en ellos hasta el final. Se contenta con ser amada. ¿Qué le interesan cielo y tierra? ¿Es que siquiera se pregunta por el amor del amante? Su amor-respuesta es tan sólo dejarse amar. No es que agradezca el amor del amante: si es que lo amado da las gracias, su agradecimiento no se dirige al amante, sino que ha de buscarse expedientes en otras direcciones, salidas en cierto modo simbólicas. El amor querría ofrecer sacrificios en acción de gracias, porque siente que no puede dar las gracias. Lo único que puede hacer es dejarse amar por el amante, sólo eso. Y así recibe el alma el amor de Dios.

En efecto, todo lo dicho sólo se aplica, estrictamente, al alma y al amor de Dios. Entre el hombre y la mujer, cuanto más crece la planta del amor mutuo y más se eleva y, como la palmera, se aleja de sus raíces subterráneas, los papeles del que da y del que recibe el amor se intercambian, aunque la relación unívoca de la naturaleza se reproduce una y otra vez a partir de las raíces del sexo. En cambio, entre Dios y el alma la relación permanece siendo siempre la misma. Dios jamás termina de amar, ni termina nunca el alma de ser amada. Al alma se da la paz de Dios, y no a Dios la paz del alma; y Dios se regala al alma, no el alma a Dios —¿cómo podría hacer tal cosa, por otra parte, si es en el amor de Dios cuando empieza a brotar de la roca del sí-mismo la flor del alma? Antes, el hombre, sin sentir, estaba mudo y vuelto a sí; ahora, en cambio, es alma amada.

Fidelidad

¿Amada? ¿Lo es el alma? ¿Puede serlo? ¿Es el amor de Dios algo de lo que ella ya no se puede separar? ¿No puede ya ser expulsada fuera de este su reposo en Dios? ¿Siempre está con él? ¿No puede él apartar de ella su rostro? ¿Es su ser amada por Dios un vínculo tan firme que ella no puede entender la posibilidad de que Dios lo rompa un día? ¿Qué es lo que da a esta propiedad, aparentemente nada más que pasiva, del ser-amado la fuerza de ser propiedad, propiedad esencial con la que se hace el alma un día y que ya para siempre le es inseparable? Algo tan pasivo no es, en los restantes casos, una propiedad, sino cosa que depende de que algo activo ejerza sobre ello su actividad. ¿Y resulta que en este caso la actividad es momentánea, pero, a pesar de eso, su acción ha de prestar a lo pasivo una propiedad permanente? Nuestras preguntas vuelven a ser las mismas cuestiones que, desde un principio, han inquietado a la Dogmática a propósito del concepto del ser amada el alma por Dios. ¿No se está aquí trazando al poder de Dios un límite innegable, con esto de que el alma por El amada pretenda para sí que este su ser amada por Dios es permanente? ¿Es que Dios no ha de tener la libertad de poder retirarse del alma? Se comprendería que El hubiera enajenado tal libertad por corresponder a una fidelidad que lo atara. Pero ¿cómo va a osar el alma querer ser fiel, cuando no es más que lo amado? ¿Es que la fidelidad no es cosa que sólo puede tener el amante, y aun él no la tendrá como una propiedad, sino nada más que en el acto de la constante renovación de su amar? ¿Puede la fidelidad, le es lícito a la fidelidad querer ser una propiedad permanente y tranquila? Es como tal como pretende lo amado poseerla.

A todas estas dudas nos responde la prehistoria secreta del alma en el sí-mismo. Desde luego, si el alma fuera una cosa, jamás podría ser fiel. Una cosa, por cierto, puede ser amada, y hasta cabe que le sea dedicada la fidelidad del amor siempre renovado; pero ella misma no puede ser fiel. En cambio, el alma sí que puede. Porque no es una cosa ni tiene su origen en el mundo de las cosas. Surge del sí-mismo del hombre, y es, justamente, la obstinación saliendo en ella a lo exterior. La obstinación que afirma en sus con-

tinuos arrebatos el carácter, es el origen secreto del alma; ella es quien da a ésta la fuerza de mantenerse y permanecer. Sin las tormentas de la obstinación en el sí-mismo, la calma marina de la fidelidad en el alma no sería posible. La obstinación, este mal originario que bulle oscuramente en el hombre, es la raíz subterránea desde la que asciende al alma amada por Dios la savia de la fidelidad. Sin las tinieblas de la cerrazón del sí-mismo, no cabe la clara revelación del alma; sin obstinación no cabe fidelidad. Lo que no quiere decir que en el alma amada siga habiendo obstinación. La obstinación se ha convertido en ella por entero en fidelidad; pero la fuerza de mantenerse, de la que da pruebas el alma amada contra el amor con el que es amada, esa fuerza de la fidelidad procede en ella de la obstinación del sí-mismo, que en ella ha desembocado. Como el alma lo mantiene, Dios se deja mantener por ella. Y así, la propiedad de la fidelidad le da fuerzas para vivir perdurablemente en el amor de Dios. Y es así como también desde lo amado procede una fuerza —que no es una fuerza de impulsos constantemente nuevos, sino que es el resplandor apacible de un gran Sí en el que el amar del amante, que siempre se está autonegando, encuentra lo que en sí mismo era incapaz de hallar: afirmación y duración—. La fe fiel de la amada afirma el amor del amante, que va vinculado al instante, y lo consolida en algo permanente. Esto es el amor-respuesta: la fe de la amada en el amante. La fe del alma da en su fidelidad testimonio del amor de Dios y proporciona a éste su ser permanente. Si dais testimonio de mí, entonces yo soy Dios, y si no, no*: así hace hablar al Dios del amor el maestro de la Cábala. El amante, que se abandona a sí mismo en el amor, es creado nuevo, y para siempre, en la fidelidad de la amada. El *por la eternidad* que percibe el alma la primera vez que es sobrecogida por el amor del amante, no es ningún autoengaño ni cosa que se quede en el interior de ella: prueba ser una fuerza viva y creadora al arrancar al amor mismo del amante del momento y eternizarlo de una vez para siempre. El alma está en el amor de Dios tranquila como un niño en los brazos de su madre. Puede atreverse más allá del más lejano mar**, hasta llegar a las puertas de la tumba: siempre está junto a El.

El Islam: la religión del acto

Esta paz del alma en su fidelidad resucitada de la noche de la obstinación, es el gran secreto de la fe; y otra vez el Islam da muestras de ser la recepción externa y carente de comprensión de estos conceptos. Otra vez sucede que el Islam los tiene por entero, hasta el umbral de la inversión interna, y a su vez, carece por completo de ellos. Que «Islam» quiera decir, como pretende Goethe, estar entregado a Dios, es ya una traducción confundente. Islam no significa estar entregado a Dios, sino resignarse a Dios, contentarse con El. La palabra que designa en la lengua sagrada, en su forma radical simple, la paz tranquila y consistente de Dios, se transforma en la palabra «Islam», gracias a la sílaba preformativa que aquí se introduce, en un causativo: en un hacer u ocasionar; en un acto. El date por satisfecho del Islam no desemboca en un «ten paz», sino que permanece siempre en el darse por satisfecho que debe renovarse a cada instante. Y, así, la humildad del hombre al que la Revelación se dirige, conserva en el Islam la marca de la obstinación del sí-mismo: el No que en todo momento se está negando a sí mismo. *Islam* no es una actitud del alma que sea para ella un estado, sino que es una interminable secuencia de cumplimientos de deberes. Y no sucede, por ejemplo, que estos cumplimientos de deberes se entiendan, en cierto modo, sólo simbólicamente, o sea, como signo y expresión del estado de contentamiento del alma, o como medio para alcanzarlo, sino que se valoran por sí mismos y son, en mayor o menor medida, hasta tal punto racionales que en verdad puede tener lugar esta estimación inmediata de ellos. El Islam llega, así, a una explícita ética del rendimiento. La medida de la entrega a Dios se evalúa en el acto moral singular que se exige para realizarla. Cuanto más difícil sea el acto, tanto más estimado es, porque tanto mayor será la entrega a Dios que fue precisa para el acto.

En cambio, para la fe el acto moral como acto singular en realidad carece de valor y a lo sumo puede ser estimado como signo del estado global de humilde temor de Dios. Lo que en ella se sopesa es el alma misma, la autenticidad de su fe, la fuerza de su esperanza, y no el acto aislado. No hay deberes pesados y deberes ligeros: todos son igual de pesados o igual de ligeros, porque son todos tan sólo simbólicos. Al valorar como lo hace la dificultad de un rendimiento aislado, el Islam, sin quererlo, es el heredero de la ética del paganismo final —la del estoicismo—, del mismo modo como, por otra parte, es el precursor de la ética neopagana de la *virtú*, que sigue viva hasta el presente. En Algacel, el gran reformador del Islam, encontramos un pasaje sumamente significativo, en el que saltan inmediatamente a la vista tanto la relación intrínseca de las cosas como los puntos históricos de comparación. Me refiero a cuando contrapone la castidad de Jesús y la sensualidad de Mahoma, y hace el elogio de su profeta frente al profeta de los nazare-

* Midrás Pesikta 12, 6 sobre Is 43, 10.
** Cf. Sal 139, 9.

nos. Mahoma prueba ahí ser superior porque su fervor para con Dios fue lo suficientemente fuerte como para seguir inflamado pasando por encima de la satisfacción de los impulsos. El profeta de los nazarenos tuvo que renunciar a tal satisfacción porque su piedad no ardía con el fuego bastante para no apagarse en el mismo caso. Así, en este pasaje lo más íntimo, la propia piedad, que es aquello con lo que todo lo que un hombre rinde debería medirse, si es que tanto pudiera el hombre, es contemplada desde el punto de vista de los rendimientos y es medida según los obstáculos que se han superado.

Así es el hombre que en el Islam se alza ante el amor divino. No lo recibe en calma, en absoluto, sino que pugna por él con actos y más actos. Pero es que tampoco el amor de Dios era aquí en absoluto propiamente amor, sino el derramarse dilatado y en todas direcciones de la Revelación. El Islam, pues, no conoce ni al Dios amante ni al alma amada. La Revelación de Dios acontece en una dilatación apacible, y la recepción por parte del hombre acontece en el apremio turbulento e inquieto de los actos. Si hay aquí que hablar de amor, tendría Dios que ser lo amado y el hombre el amante; sólo que así destruiríamos el sentido de la Revelación, que va de Dios al hombre. Y es que realmente en el Islam es en verdad el hombre quien fuerza la Revelación por su menesterosidad, de la que Dios *tiene misericordia*. Tener misericordia no es, justamente, amor. Igual que confundía al Revelador con el Creador, confunde el Islam el alma amada con la criatura menesterosa. Y es que permanece apegado a las figuras que no se han transformado, tal como se las mostró el mundo pagano, pero cree que, tales como están, puede ponerlas en movimiento valiéndose del concepto de Revelación. Mahoma estaba orgulloso de haber hecho fácil la fe a sus seguidores. La hizo demasiado fácil. Pensó que podía ahorrarse él mismo y ahorrar a los suyos la interna inversión. No sabía que toda Revelación empieza con un gran No. La inversión que sufren todos los conceptos del antemundo al entrar en la luz del mundo real, no es otra cosa que este No. Así como la Creación está bajo el signo del Sí, la Revelación lo está bajo el del No. No es su palabra originaria. Pero su primera palabra en voz alta, su *palabra-raíz*, es *yo*.

GRAMÁTICA DEL EROS (EL LENGUAJE DEL AMOR)

Palabra-raíz

Yo es siempre un No en voz alta. Con «yo» siempre se establece una oposición; siempre está ese yo subrayado, enfatizado; siempre es un *pero yo...* *. Incluso cuando quiere permanecer incógnito y se reviste con la sencilla capa de lo que es evidente de suyo; por ejemplo, cuando Lutero confiesa ante la Dieta imperial su actitud, su determinación y su confianza, y las tres no como *suyas*, el brillo de la mirada traiciona al rey disfrazado, y la historia universal, en la hora de dejar el disfraz, pone tres gruesos subrayados bajo aquel triple yo. Pues el yo siempre es, lo quiera o no, sujeto en cuantas frases aparece. No puede nunca ser pasivo, ni ser objeto. Preguntémonos con sinceridad si en las frases *me estás pegando*, o *él me pegó* —por supuesto, no cuando las leemos, sino cuando las decimos—, son realmente tú y él los sujetos respectivos, y no más bien yo, como ya lo delata cierto perceptible acento cuando las pronunciamos y que falta en los casos de los objetos corrientes. Pero es que también desde la palabra originaria, desde el «no de otro modo» que ya habla también, como No originario, en todas las palabras, conduce, en cuanto se pronuncia, una vía directa al yo. Y así es como se ve ahora por qué no pudimos conformarnos, siguiendo el ejemplo de los escolásticos, con el *sic et non*, sino que tuvimos que afirmar el *así y no de otro modo* —o sea, tuvimos que afirmar, en vez del *non*, la doble negación del *no de otro modo*.

Forma dialógica

Al *no de otro modo* hace inmediatamente eco la pregunta: ¿no de otro modo que qué? La respuesta ha de ser: *no de otro modo que todo*, pues frente a *todo* en absoluto debe delimitarse lo que se designa como *así y no de otro modo*. Es *no de otro modo* que todo. Como de otro modo que todo ya está eso puesto por el *así*. El *y no de otro modo* que se añade al *así* quiere decir, justamente, que, aunque eso es de otro modo, no es, sin embargo, de otro modo que todo, o sea que es susceptible de relacionarse con todo. ¿Qué es, entonces, en este sentido, *no de otro modo*, o sea, al mismo tiempo *de otro modo* y *no de otro modo* que todo? Que *todo*, o sea, que *el todo*. Solamente lo que es idéntico con el *ser* del todo y de cada objeto singular, es decir: el *pensar*, que es tanto uno como lo otro y opuesto de todo eso; el yo. Aquí, pues, no estamos descubriendo al *yo* como una palabra dentro de su especie de palabras —como el No que se dice en voz alta—, como descubrimos en el libro anterior al *bueno* a título de Así dicho en alto; sino que lo descubrimos en el juego de preguntas y respuestas del pensamiento, como respuesta singular a una pregunta singular. Por esto, no procederemos

* Cf. Mt 5, 22.

ahora, como ocurría en la Creación, de especie de palabras en especie de palabras, sino conforme al ser hablado completamente real del lenguaje; al ser hablado en el que aquí, en el fragmento central de toda nuestra obra, nos mantenemos. Procederemos, pues, de palabra real en palabra real. Sólo mediante la reflexión podemos —y, ciertamente, debemos— reconocer en las palabras reales también a los representantes de una especie de palabras. Pero no las hallamos como tales representantes de una especie, sino que las encontramos inmediatamente como palabra y contra-palabra, o sea respuesta.

Monólogo

Al Yo le responde en lo íntimo de Dios un Tú. Es el acorde de Yo y Tú en el monólogo o auto-diálogo de Dios cuando crea al hombre. Pero tan poco como este Tú es un Tú auténtico —dado que aún permanece en lo íntimo de Dios—, en la misma escasa medida es ya este Yo un auténtico Yo, porque aún no le ha salido al paso un Tú. Sólo cuando el Yo reconoce al Tú como algo exterior a él mismo, o sea sólo cuando del monólogo se pasa al diálogo auténtico, se torna ese Yo que hemos pretendido hace un momento que es el No originario pronunciado en alta voz. El yo del monólogo no es todavía un *pero yo...*, sino un yo no enfático, un yo que, como es meramente el del monólogo, resulta un yo autocomprensible y, por tanto, como hubimos de reconocer a propósito del *hagamos* del relato de la Creación, no es aún de veras un yo patente, sino un yo oculto todavía en el secreto de la tercera persona. El Yo auténtico, no autocomprensible, enfático y subrayado, se pronuncia por primera vez al descubrir el Tú. Y ¿dónde hay este Tú autónomo, que se planta con libertad ante el Dios escondido y por el que El puede descubrirse como Yo? Hay el mundo objetivo; hay el Sí-mismo clausurado; pero ¿dónde hay un Tú? En efecto, también Dios pregunta dónde está el Tú.

La pregunta

*¿Dónde estás?** No es sino la pregunta por el Tú. No por la esencia del Tú, que es cosa que en este instante aún no está, en absoluto, en el campo visual, sino, en principio, tan sólo la pregunta por el dónde. ¿Dónde hay un Tú? La pregunta por el Tú es lo único que ya se conoce de él. Pero ella le basta al Yo para descubrirse a sí mismo. No necesita ver al Tú. Al preguntar por él, con el dónde que figura en la pregunta da testimonio de que cree en la existencia del Tú aun cuando no se haya éste presentado ante sus ojos, y así se expresa como Yo y se dirige a sí mismo la palabra como Yo. Se descubre el Yo en el momento en que afirma la existencia del Tú preguntando por el dónde del Tú.

* Para este epígrafe y el siguiente, cf. Gén 3.

La llamada

A sí mismo se descubre: no es que descubra al Tú. La pregunta por el Tú queda en mera pregunta. El hombre se oculta; no responde; permanece mudo; sigue siendo el Sí mismo que conocemos. Las respuestas que por fin Dios le sonsaca no son respuestas. A la pregunta divina por el Tú no contesta un Yo, un *yo soy*, un *yo lo he hecho*. A la boca que responde acude, en vez de *yo*, un *él, ella, ello*. El hombre se objetiva a sí mismo como «varón»: la mujer, y completamente objetivada como mujer que ha sido «dada» al hombre, lo ha hecho. Y ésta echa la culpa al Ello último: ha sido la serpiente. El Sí-mismo quiere ser conjurado con un hechizo más poderoso que la mera pregunta por el Tú, si es que su boca ha de abrirse diciendo Yo. En vez del Tú indeterminado, que nada más indica y que, por ello, es contestado por el hombre también con una mera indicación —la mujer, la serpiente—, aparece el vocativo, la llamada. Y al hombre se le corta cualquier escape a la objetivación cuando, en lugar de su concepto universal, que puede huir a esconderse tras la mujer y la serpiente, lo llamado resulta ser lo incapaz de huida, lo absolutamente particular y carente de concepto, lo que está sustraído al ámbito de poder de los dos artículos —el determinado y el indeterminado—, que es un ámbito que abarca todas las cosas, si bien sólo como objetos de una providencia universal, y no particular; en una palabra, cuando lo llamado es el nombre propio. El nombre propio que no es, sin embargo, un nombre que sea propio, un nombre que se haya dado caprichosamente el hombre; sino que es el nombre que Dios mismo ha creado para él y que sólo por esto, sólo como creación del creador, es suyo propio. El hombre que al *¿dónde estás?* de Dios ha contestado con el silencio, como un Sí-mismo obstinado y empedernido, responde ahora, cuando se le llama por su nombre y dos veces, con una determinación suprema, insuperable, todo él abierto, todo él extendido, todo él dispuesto, todo él alma: *Aquí estoy**.

* Gén 22, 1.

El oír

Aquí está el Yo. El Yo singular humano. Está todo él recepción, apertura, vacío, sin contenido, sin esencia: pura disposición, pura escucha y obediencia, todo él oídos. En este oír obediencial cae como primer contenido el mandamiento. La exhortación a oír, la llamada por el nombre propio y el sello de la boca de Dios hablando, todo ello es sólo la introducción, el preámbulo a cada mandamiento, que se dice con todos los detalles sólo antes del único mandamiento —no el mandamiento supremo, sino, en verdad, el único, sentido y esencia de todos los mandamientos que pueden venir de la boca de Dios—. ¿Cuál es este mandamiento de todos los mandamientos?

El mandamiento

Todo el mundo sabe la respuesta a esta pregunta. Millones de lenguas dan testimonio de ella mañana y tarde: *Debes amar al Eterno, tu Dios, con todo el corazón y toda el alma y con todas tus fuerzas**. Debes amar. ¡Qué paradoja! ¿Es que se puede mandar el amor? ¿Acaso no es el amor destino y posesión, y, cuando es libre, puro libre regalo? Y ahora es ordenado. Cierto que el amor no se puede mandar. Ningún tercero puede ordenarlo y forzar a él. No puede ningún tercero, pero sí lo puede Uno. El mandamiento del amor sólo puede venir de la boca del amante. Unicamente el amante, pero él sí, en verdad, puede decir, y dice: *Amame*. En su boca el mandamiento del amor no es un mandato ajeno, sino nada más que la propia voz del amor. El amor del amante no tiene otra palabra para expresarse que la del mandamiento. Cualquier otra ya no es expresión suya inmediata, sino explicación, declaración de amor. La declaración amorosa es muy pobre; como todas las declaraciones, siempre llega después y, por tanto, como el amor del amante es presente, siempre, en realidad, llega demasiado tarde. Si la amada, en la eterna fidelidad de su amor, no abriera los brazos para acogerla, la declaración caería por completo en el vacío. Pero el mandamiento imperativo, inmediato, que surge en el instante y ya se hace palabra pronunciada en el instante en que surge —porque decirse en voz alta y surgir son una sola cosa para el imperativo—, el *ámame* del amante, es expresión perfecta, puro y pleno lenguaje del amor. Mientras que el indicativo lleva a la espalda toda la minuciosa fundamentación de la objetividad, y por ello, aparece en toda

* Dt 6, 5.

su pureza en la forma del pretérito, el imperativo es presente absolutamente puro y sin preparativos. No sólo sin preparativos, sino incluso sin premeditación. El imperativo del mandamiento no hace previsiones para el futuro: lo único que se puede representar es la instantaneidad de la obediencia. Si estuviera pensando en el futuro o en siempre, no sería mandamiento ni orden, sino ley. La ley cuenta con tiempos: con futuro, con duración. El mandamiento sólo sabe del instante; espera su buen éxito en el instante mismo de expresarse, y cuando tiene la magia del tono auténtico de las órdenes, nunca se verá defraudado en esta expectativa.

Presente

Así, pues, el mandamiento es puro presente. Pero mientras que cualquier otro mandamiento, visto sólo por fuera y como desde después, por decirlo así, también podría haber sido muy bien una ley, sólo el mandamiento del amor es incapaz del todo de ser una ley: únicamente puede ser mandamiento. Todos los otros mandamientos pueden verter su contenido también en la forma de una ley; éste es el único que se niega a tal trasvase: su contenido únicamente admite la forma del mandamiento, de la presencia inmediata, de la unidad entre conciencia, expresión y expectativa de cumplirse. Por ello, en tanto que único mandamiento puro es el supremo entre los mandamientos, y allí donde, a título de tal, está en lo más alto, todos los demás, que, en otro caso, y vistos desde fuera, podrían muy bien ser leyes, se vuelven igualmente mandamientos. De este modo, como la primera palabra de Dios al alma que se le abre es *ámame*, todo lo demás que pueda El revelar luego en forma de ley se vuelve sin más palabras que El *hoy* le ordena*; todo se convierte en amplificación del primer y único mandamiento: amarlo. Toda la Revelación está bajo el gran Hoy. *Hoy* ordena Dios, y es *hoy* cuando hay que escuchar su voz**. Este hoy imperativo del mandamiento es el hoy en el que vive el amor del amante.

La revelación

Y como este imperativo sólo puede venir de la boca del amante, pero no puede salir de ella otro imperativo que éste, el yo del que habla, la palabra-raíz de todo el diálogo de la Revelación, es

* Dt 6, 6.
** Sal 95, 7.

también el sello que, impreso sobre todas las palabras, marca al mandamiento único como mandamiento del amor. El *Yo el Eterno**, este Yo —el gran No del Dios escondido que niega su propio ocultamiento— con el que empieza la Revelación, la acompaña mandamiento a mandamiento. Este *Yo el Eterno* crea en el profeta el instrumento propio y el estilo propio para la Revelación. El profeta no es mediador entre Dios y los hombres; no es que él reciba la Revelación y la transmita; sino que desde él resuena inmediatamente la voz de Dios. Dios habla desde él inmediatamente como Yo. El auténtico profeta no es el gran maestro del plagio de la Revelación, que deja hablar a Dios y traslada la Revelación, a él concedida en lo secreto, a los circunstantes pasmados. No es, en absoluto, que él deje hablar a Dios, sino que en cuanto abre la boca, ya está Dios hablando. Apenas el profeta dice su *Así habla el Eterno***, o incluso el más breve y apresurado *Palabra del Eterno****, que se ahorra el verbo, toma ya Dios posesión de sus labios. El Yo de Dios es la palabra-raíz que atraviesa, como un calderón, toda la Revelación, y se rebela ante cualquier traducción en *El*: es Yo y ha de seguir siendo Yo. Solamente el Yo, y no El alguno, puede pronunciar el imperativo del amor; que siempre dice tan sólo *ámame*.

El recibir

¿Qué puede contestar el alma al imperativo del amor, el alma presta, abierta, que lo escucha silenciosa? Porque ha de haber respuesta. La obediencia al mandamiento no puede permanecer muda. Tiene también que sonar; tiene también que hacerse palabra. Pues en el mundo de la Revelación todo se vuelve palabra, y lo que no puede hacerse palabra está o antes o después de este mundo. ¿Qué es, pues, lo que responde el alma a la exigencia de amor?

La vergüenza

A la exigencia de amor del amante responde la confesión de amor de la amada. El amante no confiesa su amor. ¿Cómo iba a hacerlo, si no le da tiempo? Antes de confesarlo habría ya pasado, ya no sería presente. Y si se empeña en intentarlo, incurre en la mentira que hay en confesar lo presente. Que todo lo que se conoce ya

* Ex 20, 2.
** Ex 11, 4, por ejemplo
*** Cuantiosísimos ejemplos en los textos proféticos.

es algo conocido, de modo que va al pasado y ya no es lo presente que se pretendía decir en la confesión. De aquí que la confesión del amante se torne de inmediato mentira, y que esté muy bien —y sea un signo de la profundidad formidable a la que todo esto está anclado en lo inconsciente— que se rehúse creer la mera confesión de amor y vuelva a cerrarse el alma de la amada, que estaba ya abierta. El amante sólo habla con verdad en la forma de la exigencia de amor, pero no en la de la confesión amorosa. Otra cosa le sucede a la amada. La confesión del amor no es en ella mentira. Una vez que ha nacido, su amor es algo permanente y perdurable; luego le es lícito estar por él, confesarlo. También es cosa presente su amor, pero de otra manera que lo es el amor del amante: es presente sólo porque dura, sólo porque es fiel. Al confesarlo es reconocido como, justamente, algo presente que posee duración y que quiere tenerla. Por lo que hace al futuro, a la confesión de amor todo le parece claro y luminoso: la amada es consciente de que en el futuro quiere seguir siendo lo que es, la amada. Pero atrás, en el pasado, hay un tiempo en que aún ella no lo era, y este tiempo del no ser amada, del no amor, se le aparece cubierto de espesa oscuridad. Como para ella el amor se hace perdurable únicamente como fidelidad y, por tanto, mirando tan sólo al futuro, esa oscuridad llena todo el pasado hasta tocar con el instante de la confesión amorosa. Es ésta la que arrebata al alma hasta la dicha del ser amada, y hasta ahí todo es no amor, e incluso la disposición al amor en la que el sí-mismo llamado por su nombre se abrió a ser alma, yace en las sombras. Por ello no le es fácil al alma la confesión de amor. Al hacerla, se desnuda. Es dulce confesar que se responde con amor al amor y que en el futuro no se quiere otra cosa que ser amado; pero es duro confesar que en el pasado se estuvo sin amor. Pero no sería el amor lo que conmueve, prende y arrebata, si el alma conmovida, prendida y arrebatada no fuera consciente de que hasta ese instante ha estado sin conmoción ni arrebato. Luego se precisa una conmoción para que el sí-mismo pueda llegar a ser alma amada. Y el alma se avergüenza de su sí-mismo pasado y de no haber roto con sus propias fuerzas la proscripción en que estaba. Tal es la vergüenza que se impone a la boca amada que quiere confesar: ha de confesar su pasada y aún presente debilidad, cuando lo que querría es confesar su dicha futura y ya presente. Y así se avergüenza de confesarle su amor el alma a la que Dios dirige su mandamiento de amor; pues sólo puede confesar su amor confesando al mismo tiempo su debilidad, y al *debes amar* de Dios contesta *he pecado**.

* Por ejemplo: 2 Sam 12, 13; Sal 51, 6; Lc 15, 21.

La reconciliación

He pecado, dice el alma, y se libra de la vergüenza. Al hablar así, puramente hacia el pasado, purifica el presente de la debilidad pasada. He pecado quiere decir *era pecador*. Mas con la confesión de haber pecado despeja el alma el camino a la confesión *soy un pecador*. Esta segunda es ya la plena confesión amorosa. Lanza bien lejos de sí el yugo de la vergüenza y se entrega enteramente al amor. Que el hombre era un pecador, es asunto concluido en la confesión; para hacerla, ha tenido que superar la vergüenza, que se ha quedado, sin embargo, junto a él mientras confesaba. Sólo ahora, cuando, a pesar de haber echado de sí la pasada debilidad, confiesa, sin embargo, que sigue siendo pecador, se aleja de él la vergüenza. Precisamente que su confesión se atreva a incluir el presente es el signo de que ha superado la vergüenza. Mientras aún se quedaba en el pasado, es que aún no tenía el valor de expresarse plena y confiadamente; aún podía dudar respecto de la respuesta que iba a recibir. A fin de cuentas, hasta entonces no habían salido de la boca de Dios, en lo que hace al alma, más que la llamada por su nombre y el mandamiento exigiendo amor, pero ninguna «declaración», ningún «te amo»; y, como sabemos, es que tales cosas no podían salir de ella en gracia de la instantaneidad del amar en la que estriba la autenticidad del amor del amante. Autenticidad que se destruiría en la confesión, en la declaración de amor, que siempre ocurre como una proposición. Realmente se destruiría reduciéndose a «razones»; pues el amor del amante carece de razones, por contraste con el amor de la amada, que tiene su razón y su fundamento en aquél. De modo que el alma deseosa de confesar dudaba todavía si su confesión sería bien acogida. Las dudas sólo la abandonan cuando, partiendo de la confesión del pasado, se atreve a confesar el presente. Cuando confiesa su pecaminosidad como pecaminosidad aún presente, y no como *pecado* pasado, está cierta de la respuesta. Tan cierta, que no necesita oírla dicha en alta voz: la percibe en su interior. No necesita Dios limpiarla de su pecado, sino que ante Su amor ella se purifica a sí misma. En el mismo instante en que la vergüenza se aparta y ella se entrega a la confesión libre y presente, está cierta del amor de Dios; está tan cierta como si Dios mismo, antes de que ella le hubiera confesado sus pecados del pasado, hubiera pronunciado en su oído el anhelado *te perdono**. Ahora ya no precisa la absolución formal. Se ha desprendido de su carga en el momento en que se ha atrevido a ponerla entera sobre sus hombros. Así que la amada ya ni siquiera necesita la confesión del amor del amante, por la que suspiraba antes de confesarle su amor. En el mismo instante en que ella se atreve a confesar, está tan cierta del amor de El, como si El estuviera susurrándole su propia confesión de amor. La confesión de la culpabilidad aún presente, en aras de la cual se confiesa la culpa pasada, ya no es confesión de los pecados —tal cosa, como el propio pecado confesado, está en el pasado—, ni confiesa tampoco el vacío de amor del pasado, sino que lo que el alma dice es: También yo ahora amo, en este mismísimo instante presente, aunque, desde luego, no como me sé amada. Mas tal confesión le es ya su dicha suprema, porque abarca la certeza de que Dios la ama. Y esta certeza no le viene de la boca de Dios, sino de su propia boca.

* Cf. Núm 14, 20.

La confesión

Al extenderse enteramente el alma ante Dios en esta cima suprema de su autoconfesión, libre de cualquier vergüenza, para ella la confesión es ya más que confesión de sí misma y más que confesión de su propia pecaminosidad: es ya inmediatamente —sin necesidad de tener que llegar a serlo— confesión de Dios. Como prescinde el alma de la vergüenza y se atreve a confesar su propio presente, puede ahora dar fe del amor divino que ha conocido, y puede confesarlo. De la confesión de los pecados brota la confesión de la fe, y se trata de una conexión que sería inconcebible si no supiéramos que la confesión de los pecados no es otra cosa, tanto en sus inicios, cuando es confesión de lo pasado, cuanto en su plenitud, cuando lo es de la culpabilidad presente, que la confesión de amor del alma que sale de las ataduras de la vergüenza para entregarse plena y confiadamente. El alma que confiesa su ser-en-el-amor da así fe, con la mayor de las certezas, respecto del ser del amante. La confesión de fe no tiene sino este contenido: ése que he conocido como el amante al vivir mi ser yo amado, existe. El Dios de mi amor es verdaderamente Dios.

La confesión del Islam, *Dios es Dios*, no es una confesión de fe, sino de increencia. Esta tautología no confiesa al Dios que se ha revelado, sino al Dios escondido. Tiene razón el Cusano cuando dice que el pagano y el ateo también pueden hacer esta confesión. En la auténtica confesión de fe siempre tiene lugar la reunión o de dos nombres o de dos naturalezas. Es siempre ésta la señal de que la propia vivencia amorosa ha de ser más que una vivencia propia; de que ése de quien tiene experiencia el alma en su amor no es mera ilusión y autoengaño del alma amada, sino que realmente vive. Así como la amada, al tomar conciencia de su amor en la confesión lle-

na de dicha, no puede por más que creer que el amado es un hombre bueno, y no puede conformarse con que sea el que la ama, asimismo el alma adquiere en ser amada la certeza de que el Dios que la ama es verdaderamente Dios, el Dios verdadero.

E igual que en la fe de la amada en el amante llega éste realmente a convertirse en hombre —pues amando es como se despierta el alma y empieza a hablar, pero ser, ser que sea visible para sí mismo, sólo lo adquiere al ser amada—, así también, por su parte, Dios adquiere sólo aquí, en el testimonio del alma creyente, la realidad gustable y visible, más acá de su ocultamiento, que antes, más alla de su ocultamiento, había un día poseído, de otra manera, en el paganismo. Al confesar el alma ante el rostro de Dios y confesar, así, el ser de Dios y dar de él testimonio, es como Dios, el Dios revelado, adquiere ser: *si me confesáis, soy*. Y ¿qué responde Dios a este *soy tuya** con que lo confiesa el alma amada?

El conocimiento

Ahora, una vez que Dios ha adquirido ser dentro de la Revelación y sobre la base de ella, o sea, un ser que sólo lo ha conquistado como Dios revelado, con completa independencia de todo ser en lo secreto, es cuando puede también, a su vez, darse a conocer, sin que haya peligro en ello para la inmediatez y el puro carácter presente de la vivencia. Porque el ser que El da ahora a conocer ya no es ser ninguno allende la vivencia, un ser en lo oculto; sino que ha surgido por entero en la vivencia misma: está por entero en lo patente. No se da a conocer antes de revelarse, sino que tiene que ir por delante su revelarse para que pueda darse a conocer. Antes de que el alma lo confiese, no se puede dar a conocer. Pero ahora está obligado a hacerlo. Pues con ello llega a su término la Revelación. En su carácter presente, que carece de razón y fundamento, toca ahora la Revelación fondo permanente: un fondo que se halla más allá de su carácter de presente, o sea, que está en lo pasado, pero que es ella misma quien lo hace visible a partir, únicamente, de la presencia de la vivencia. La referencia, tantas veces aludida, de la Revelación a la Creación es a lo que, en última instancia, estamos apuntando. Pero ya hemos dicho que la Revelación no se explica por la Creación, ya que, en tal caso, la Creación sería algo autónomo con respecto a la Revelación. Lo que sucede es que la Creación pasada se prueba por la Revelación que vive en el presente. Se prueba, es decir: se indica. Al resplandor del milagro vi-

* Cf. Cant 2, 16.

vido de la Revelación se hace visible un pasado que prepara y prevé providente ese milagro. La Creación que en la Revelación se hace visible, es Creación de la Revelación. Sólo aquí, una vez que queda establecido irrevocablemente el carácter vivencial y presente de la Revelación, es cuando le es lícito recibir un pasado; pero ahora no sólo le es lícito, sino que le es también forzoso. Al *soy tuya* con que el alma lo confiesa, no responde Dios con un igual de simple *eres mía*, sino que echa mano de lo pasado y se muestra como el autor y el primer interlocutor de todo este diálogo a dos entre El y el alma: *Te he llamado por tu nombre. Eres mía**.

El fundamento

El *soy tuya* del alma amada puede decirse sin fundamento; incluso sucede que sólo así puede decirse. El alma lo dice puramente por la sobreabundancia viva de su instante de dicha. En cambio, la respuesta, el *eres mía* del amante, como proposición que no tiene por sujeto al yo, es más que mera palabra del propio corazón: aunque sólo sea en el círculo más estrecho e íntimo, establece relación con el mundo de las cosas. Luego tales palabras sólo pueden ser dichas si se adecuan a la forma del mundo. Debe antecederlas un fundamento, un pasado en que se base su presente, ya que este presente no quiere ser sólo ya el inmediato presente íntimo, sino que se afirma como presente en el mundo. El amante que dice a la amada *eres mía*, tiene conciencia de que ha engendrado en su amor a la amada** y la ha parido con dolores. Se sabe creador de la amada. Y ahora, con tal conciencia, la abraza y la envuelve con su amor en el amor: *eres mía*.

Pero al hacer esto Dios, su revelación al alma ha aparecido en el mundo y se ha hecho un trozo de mundo. No es que con ella penetre en el mundo algo ajeno; sino que la Revelación, aun permaneciendo por entero presente, se acuerda retrospectivamente de su pasado y lo conoce como un trozo de mundo pasado. Con lo que, además, le da a su presencia el puesto de algo real en el mundo, pues lo que está fundado en un pasado, no es, en su presente, cosa meramente interior, sino algo visiblemente real. La historicidad del milagro de la Revelación no es su contenido —que es y continúa siendo su carácter de presente—, sino su fundamento y su garantía. Es en esta historicidad suya, en esta «positividad», donde encuentra la fe vivida la suprema certeza que le es posible, tras haber

* Is 43, 1.

** Cf. la página 12a del tratado talmúdico *Sotá*.

experimentado ya, desde sí misma, la más alta dicha que le cabe. La certeza en cuestión no precede a aquella dicha, sino que ha de seguirla. Y es en la certeza de la antiquísima llamada a la fe por el nombre propio en donde halla reposo la fe vivida. Es verdad que ya antes nada podía separarla de Dios, pero sólo porque, al estar hundida en lo presente, no veía nada fuera de sí. Ahora sí puede tranquilamente abrir los ojos y mirar en torno el mundo de las cosas. No hay cosa que pueda separarla de Dios, porque al mirar el mundo de las cosas está viendo en la facticidad irrevocable de un acontecimiento histórico el fundamento histórico de su fe. El alma puede dedicarse al mundo con los ojos abiertos y sin andar soñando, que siempre permanecerá en la cercanía de Dios. El *eres mía* que se le ha dicho traza en torno a sus pasos un círculo protector. Sabe ahora que tan sólo necesita extender la diestra para sentir que la diestra de Dios viene a su encuentro. Sólo puede decir: *Dios mío, Dios mío**; sólo puede orar.

La súplica

He aquí lo último que se alcanza en la Revelación: un exceso de la confianza suprema y más perfecta por parte del alma: la oración. No se hace cuestión de si la oración se cumplirá. La oración misma es su cumplimiento. El alma ora con las palabras del Salmo: Haz que mi oración y tu amor no se aparten de mí**. Reza por el poder rezar que ya se le ha dado con la certeza del amor divino. Poder orar es lo más grande que se le regala en la Revelación. Sólo se trata de poder orar. Al ser lo supremo, traspasa ya los límites de este ámbito. Pues con el don de poder orar se le impone la necesidad de tener que hacerlo. En la cercanía de Dios de la confianza incondicionada, la fuerza para la cual se la ha prestado Dios con su *eres mía* fundado en el pasado, su fe encuentra reposo. Su vida, sin embargo, permanece en la inquietud, ya que lo que posee en el mundo como fundamento de su fe es únicamente un trozo de mundo, pero no todo él. Su vivencia sí la llena por completo; pero la realidad histórica que se encuentra en la Creación a la base de la vivencia, no es la totalidad del mundo, sino nada más que una parte de éste. Y así su poder orar se vuelve un tener que orar. La voz de Dios, que llena su interior, sólo llena su mundo por lo que hace a una mínima parte de él. Lo cual es suficiente para poder estar cierto en la fe de la realidad mundana de esa voz, pero no basta para

* Por ejemplo en los textos oracionales del antiguo testamento, Sal 22, 2.
** Sal 66, 20.

vivir de tal fe. El milagro fundamental de la Revelación, que ocurrió una vez en el pasado, exige completarse con otro milagro ulterior, que aún no ha sucedido. El Dios que llamó por su nombre un día al alma —cosa que, como todo lo pasado, «consta», pero no ha llegado a conocimiento de ningún tercero—, tiene que «volver a hacerlo», pero ahora *ante los ojos de todo lo que vive**.

El grito

El alma, pues, tiene que rezar por que venga el Reino. Dios descendió una vez y fundó su Reino. El alma reza por la repetición futura de este milagro, por la plenitud del edificio que en otro tiempo se fundó —y por nada más—. El alma grita: Ojalá rasgaras el cielo y bajaras. El uso lingüístico del lenguaje original de la Revelación expresa con gran hondura este *ojalá* mediante la forma interrogativa *¿quién nos diera que tú...?*** Da cima la Revelación en deseo incumplido, en el grito de una pregunta que queda abierta. Que el alma tenga el valor de desear así, de preguntar así, de gritar así, tal perfección de la confianza amparada en Dios es la obra de la Revelación. Pero ya no está en su poder cumplir el deseo, responder a la pregunta, acallar el grito. Lo que le es propio, es lo presente; hacia el futuro tan sólo puede lanzar el deseo, la pregunta y el grito. Pues el futuro no aparece en el presente más que bajo estas tres figuras, que sólo son una. Y por esto es por lo que esta cosa última, la oración, aunque es la cima de ella, sólo a medias le pertenece: sólo como poder y deber orar, pero no como oración real. La oración por la venida del Reino siempre queda siendo un grito y un gemido: una jaculatoria. Pero hay una oración diferente. De este modo, lo último que aún pertenece por completo al reino de la Revelación es la fe enteramente en calma: el descanso del alma en el *eres mía* de Dios; la paz que ha encontrado a sus ojos. El diálogo del amor termina ahí. Pues el grito que lanza el alma en el instante del supremo cumplimiento inmediato traspasa los límites de ese diálogo: ya no procede de la calma feliz de ser amado, sino que asciende, con una intranquilidad que es nueva, de una profundidad del alma nueva y que aún nos es desconocida. Y su gemido va, por encima de la cercanía del amante, que no se ve, pero es sentida, hacia el alba de la infinitud.

* Alude a la oración sabática de Musaf.
** Cf. Job 14, 13.

Búsquedas gramaticales

En el apresurado ir y venir de las palabras apenas nos fue posible señalar con suficiente claridad aquellos puntos en los que el lenguaje de la Revelación se separa del lenguaje de la Creación, que constata, narra y condiciona. Rellenemos esta laguna resumidamente y, en cierto sentido, con la brevedad de una tabla esquemática. A la forma temporal del pasado en que la Creación se fundó como hecho y se coronó como resultado, le corresponde predominantemente el presente. La Revelación es presente; es incluso el ser presente mismo. El pasado al que ella mira en el momento en que quiere dar a su presente la forma de un enunciado, se le hace tan sólo visible porque ella lo ilumina con la luz del presente; y es en esta mirada retrospectiva donde el pasado muestra ser fundamento y presagio de la vivencia presente, que tiene su morada en el yo. Pero inicialmente y de suyo a la vivencia no le es propia la forma del enunciado, como sí lo es, en cambio, del acontecimiento de la Creación: su carácter de presente sólo se ve satisfecho por la forma del imperativo que, todo a la vez, inmediatamente surge, es pronunciado, es percibido y es realizado. El imperativo pertenece a la Revelación como el indicativo pertenece a la Creación. Sólo él no abandona el círculo del Yo y el Tú. Aquello que resonó premonitoriamente en el omnicomprensivo, solitario y monológico *hagamos* de Dios al crear al hombre, se cumple en el Yo-Tú del imperativo de la Revelación. El *él-ella-ello* de la tercera persona ha dejado de sonar. Sólo era el fundamento y la base sobre los que creció el Yo-Tú. Es a la vivencia, y ya no al acontecer, a cuya expresión sirve aquí el verbo. Con ello, el sustantivo se vuelve sujeto, cuando antes era objeto, y su caso es ahora el nominativo, en vez del acusativo. Pero como sujeto de la vivencia el sustantivo deja de ser cosa y ya no muestra más el carácter básico de la cosa como una cosa entre las cosas. Como sujeto, es ahora algo singular; y es en singular, en efecto, como por principio lo encontramos. Es algo singular, o mejor, alguien singular, tal como, otra vez premonitoriamente, resonó en la creación del hombre, del primer singular, de la *imagen y semejanza de Dios*.

El nombre propio

El Yo o el Tú, vistos en su objetividad, son absolutamente un singular, y no un singular gracias a la mediación de alguna pluralidad. No es ninguno de los dos *el...* por el hecho de ser *un...*, sino que se trata de un singular sin género. En el lugar del artículo, lo que hay es la determinación inmediata del nombre propio. Llamando por el nombre propio fue como entró la palabra de la Revelación en el diálogo real. Con el nombre propio se abre brecha en la muralla formidable de las cosas. Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros, pues no hay género al que pertenezca, sino que él es su propio género. Tampoco tiene ya un lugar suyo en el mundo, un instante suyo en el acontecer; sino que porta consigo su aquí y su ahora. Allí donde está, está un centro; y allí donde abre la boca, hay un principio.

En el abigarrado mundo de las cosas no había centro ni principio; pero el Yo, con su nombre propio, al ser en sí mismo centro y principio según su creación como hombre y, a la vez, como *Adán*, trae ahora al mundo estos conceptos de centro y de principio; pues para su centro vivencial exige en el mundo un centro, y para su principio vivencial, un principio. Exige orientación: reclama un mundo que no se encuentre en el indiferente estar cualquier cosa junto a cualquier otra y que no fluya en una sucesión igualmente indiferente; un mundo, pues, que apuntale el firme fundamento de un orden externo para su orden interno, que a él siempre le acompaña en su vivencia. El nombre propio exige nombres fuera de sí. El primer acto de Adán es dar nombre a los seres del mundo. Lo cual es, otra vez, una palabra premonitoria, pues Adán nombra a los seres tal como le salen al paso en la Creación, como géneros, y no como seres singulares; y los nombra él mismo, expresando así, sencillamente, su exigencia de nombres. Pero esta exigencia permanece incumplida, pues los nombres que él reclama no son nombres que él mismo dé, sino nombres que se le revelen, como el suyo propio; nombres en los que adquiera fundamento y base la propiedad de su nombre. Para esto no se precisa que el mundo entero esté lleno de nombres; pero sí que al menos debe haber en él nombres bastantes como para darle al suyo propio fundamento. La propia vivencia que va junto con el nombre propio necesita, pues, fundamentación en la Creación: en la Creación que ya antes llamamos Creación de la Revelación, Revelación histórica. Y tal fundamentación, ya que se halla en el mundo, tiene que ser tempoespacial, precisamente para así poder dar fundamento a la certeza absoluta que tiene la vivencia de poseer sus propios espacio y tiempo. De modo que la fundamentación en cuestión debe crearle en el mundo a la vivencia tanto un centro como un principio: centro en el espacio y principio en el tiempo. Al menos ambos tienen que haber recibido sus nombres, aun cuando el resto del mundo siga todavía en la oscuridad de

lo anónimo. Tiene que haber en el mundo un Dónde, un lugar aún visible, desde el que la Revelación irradie; y también un Cuándo, un instante en que abrió la boca y que todavía resuena. Ambos tienen no que haber sido hoy, pero sí que haber sido una vez, que haber sido únicos, tan únicos en sí como hoy lo es mi vivencia, porque tienen que dar fundamento a mi vivencia. Aunque hoy, en sus consecuencias ulteriores, el haber tenido lugar espacial y el haber ocurrido temporal de la Revelación sigan viviendo en portadores separados, el uno en la comunidad de Dios y el otro en la palabra de Dios, ha tenido que haber una vez en que fueron fundados de un solo golpe. Fundamento de la Revelación, y, simultáneamente, centro y principio, es la revelación del nombre de Dios. Por el nombre de Dios revelado es por lo que viven su vida hasta el día de hoy, hasta el presente instante y hasta la propia vivencia, tanto la comunidad que se constituyó como la palabra que se redactó. Porque en verdad el nombre no es, como lo ha querido siempre la increencia con su vaciedad orgullosa y obstinada, ruido y humo, sino palabra y fuego. Hay que nombrar y que confesar el Nombre: *yo lo creo.*

Teoría del arte (continuación)

Las nuevas categorías

La Revelación es, pues, igual de necesaria que la Creación, pues el nombre es tan necesario como la cosa, y no hay que «retrotraerlo» a la cosa; si bien, por otra parte, la cosa es supuesto necesario y presagio callado de su nombre. El inmenso error del idealismo fue pensar que en su «generación» del Todo realmente se contenía por entero el Todo. Tal error fue lo que debió despejar nuestro despedazamiento del Todo, en la parte primera. Luego mostramos, a propósito de la idea de Creación, el contenido de verdad del idealismo, a la vez que lo limitábamos. Se nos había mostrado el idealismo como un competidor no de la teología en general, sino sólo de la teología de la Creación. Habíamos buscado el camino de la Revelación partiendo de la Creación, y habíamos así arribado a la luminosidad de un mediodía del mundo en la que la sombra idealista que arrojaban las cosas creadas a la luz oblicua del sol de la mañana del mundo se iba encogiendo hasta desaparecer por completo. Esas sombras habían podido adoptar una vida aparente en el reino de la noche; en el reino de las cosas creadas no se pudo impedir que penetraran por lo menos a título de séquito de imitadores que extienden la rotunda realidad tan varia de las cosas en el nivel de lo plano y la simulan con sus grises imágenes fantasmales. Pero tienen prohibida la entrada en el reino de los nombres revelados, cuyas puertas no las pasan los *en general*, los *si entonces*, los *por una parte pero por otra parte*, los *en cualquier sitio* y *en algún momento*. El *objeto* ve que su lugar está en el interior ya ocupado por el nombre; la *ley*, que está ocupado por el mandamiento. Y vacilan desconcertados en el umbral, porque aquí su fuerza da fin. Justamente donde comienza la fuerza de la Revelación, que si bien ya era eficaz en el concepto de la Creación, es ahora y aquí cuando está en todo lo suyo.

Muestran, pues, las *categorías* de la teología que exceden de las de la filosofía idealista. Las categorías idealistas a lo sumo pueden intentar cubrir el ámbito de la primera categoría teológica: la de Creación. Si intentan extender más allá su reino, fracasan antes de dar principio a su empresa. La categoricidad de la serie Creación – Revelación – Redención se muestra justamente en el fracaso de tal intento. Pues, por debajo de los conceptos, la lucha por la existencia es el poder, y sólo el poder, quien la decide. Cuando ciertos conceptos muestran que son impotentes ante ciertos otros, es que pierden en estos últimos su carácter de categorías. Para un concepto, efectivamente, tener carácter de categoría sólo significa que, como tal concepto, se halla inmediatamente referido a la existencia, y no indirectamente y gracias a la mediación de cualesquiera circunstancias concomitantes, como, por ejemplo, la experiencia. Categoría es *acusación*: afirma algo que ya existe, que ya está ahí, y no algo que tiene que entrar para estar ahí y existir.

Es verdad que cuando atribuimos carácter categorial a la serie Creación – Revelación – Redención y lo negamos a los conceptos del idealismo, estamos ya hablando en la lengua de éste. En realidad, Creación, Revelación y Redención no son categorías. Las categorías jamás constituyen una serie: a lo sumo, pueden poner las bases sobre las que cabe que se forme en la realidad una serie. En cambio, la Creación, la Revelación y la Redención son ellas mismas, como serie Creación – Revelación – Redención, una realidad, y hacemos una concesión al modo de pensar idealista cuando, en vez de poner entre ellas unos guiones, ponemos unas comas. ¿Por qué hacer semejante concesión? Si todo lo real está ya, como sostenemos nosotros, contenido en las tres como en la realidad, como en el transcurso real del Día del Mundo, ¿por qué achacar alguna importancia a que lo real les está también sometido como si ellas fueran meros conceptos? Participar es, en efecto, infinitamente más que estar sometido; tanto más cuanto la libertad es más que la esclavitud. Entrando a participar de la realidad de la Revelación, todo adquiere la libertad que, en su sometimiento a la esclavitud de los conceptos, había perdido. ¿Por qué, entonces, esa concesión?

Pues porque, ciertamente, todo lo real está llamado a la libertad, pero no lo está lo semirreal, ni lo está lo real de segundo orden; es decir, que esa llamada afecta a todo lo que causa, pero no a lo causado. La obra, lo hecho —entiéndase bien: la obra que sólo es obra, ya que hasta el hombre puede, en cierto respecto, ser obra—, lo nada más que obra, justamente prueba ser realidad de segundo orden en que la serie dentro de la cual está toda la realidad de primer orden se convierte, al llegar a ello, de serie real, de sucesión de puntos de una trayectoria, en una mera pluralidad de categorías. Para lo semirreal, para lo que sólo es real como parte o como miembro, la serie Creación – Revelación – Redención no es la casa en que habita, sino el edificio del juzgado, a donde sólo se le llama para tomarle declaración. Las cuestiones de que trata la filosofía en la lógica o la ética, tienen su residencia fija en la serie de la realidad, como hemos mostrado ya a propósito de los problemas lógicos y de los éticos que a ellos se asimilan mediante *intelectualización*. El hombre está todo él pensando, y está también todo él actuando; pues le vienen absolutamente impuestos a cada hombre el pensamiento y la acción. El artista, en cambio, no es un hombre, sino un no-hombre, como se ve ya por el hecho de que no se impone a todos los hombres ser artistas. Como los artistas son sólo una parte de la humanidad, aunque una parte necesaria, y como no está mandado a todo hombre, sino sólo al artista, crear la obra de arte, al crearla no son ellos tampoco del todo hombres. Se toman con benevolencia los defectos humanos del artista, y se le permiten *licencias poéticas* y una *moral de artista*. Esto es precisamente admitir que no se reconoce en ellos a hombres plenos, y no es casual que muchos grandes artistas hayan puesto un día fin a la mentira de la vida de artista y, como Próspero*, hayan tirado al mar su varita mágica para concluir humanamente sus vidas en cualquier Stratford, como simples mortales. Pues mientras que el pensador pondrá sus pensamientos ante el trono de Dios un día, para ser juzgado juntamente con ellos, y lo mismo hará el hombre de acción con sus actos, el artista sabe que sus obras no le seguirán hasta allí; que tiene que abandonarlas en la tierra de la que, como todo lo que no pertenece al hombre entero, han salido.

Como para todo lo empírico, para el arte, pues, las estaciones de la realidad se tornan meras categorías. En cierto modo, en esto el arte es el primogénito y el representante de todo lo *empírico*; porque lo que vale para él, vale también para todo lo que es real a medias o en su cuarta parte —es decir, para lo empírico, para lo que siempre está aislado—. Sólo que el carácter categorial de los «conceptos» Creación, Revelación y Redención se muestra sin resquicios ni lagunas únicamente en el arte, dado que el arte es, entre todo lo empírico, entre todo lo que sólo es real como lo es el miembro de algo, lo único necesario. Si no hubiera zapateros, los hombres andarían descalzos, pero andarían. En cambio, si no hubiera artistas, la humanidad sería un inválido, pues le faltaría el lenguaje de antes de la Revelación, a cuya existencia debe exclusivamente la Revelación la posibilidad de llegar a entrar, como Revelación histórica, en el tiempo, y mostrarse luego en él como algo que ya existe desde la antigüedad remota. Si realmente el hombre sólo aprendiera a hablar en el instante que hubimos de reconocer como principio histórico de la Revelación, sería ésta lo que no debe ser: un milagro sin sentido signitivo. Pero como en realidad el hombre posee el lenguaje en el arte ya en un tiempo en el que su intimidad le es aún inexpresable —entonces es el arte, precisamente, el lenguaje de eso que de otro modo es inexpresable—, siempre, desde la Creación, ha existido el lenguaje, y así, el milagro lingüístico de la Revelación se convierte en signo de la Creación divina y, por lo mismo, en milagro auténtico. Verdaderamente, pues, los artistas se sacrifican por la humanidad del resto de los hombres. El arte no pasa de fragmento para que la vida sea y pueda llegar a ser un todo. Por ello, a diferencia de lo que nos ocurre en los libros de las otras partes, en todos los de ésta el arte es para nosotros tan sólo un episodio, aunque un episodio necesario. Si en el libro anterior dijimos que el arte es algo dicho, y no un decir, aquí hemos de agregar que, entre todo lo dicho, es aquello que no sería lícito que quedara sin decir. Y ahora continuamos exponiendo los conceptos fundamentales del arte —en el libro anterior empezábamos a hacerlo— valiéndonos de la nueva «categoría» que en este libro se nos ha añadido: la de Revelación.

La Revelación como categoría estética

Del mismo modo que en el libro precedente hubo que determinar la categoría de Creación, en su importancia para el arte, recurriendo inmediatamente a sus elementos esenciales, que habíamos ya puesto de manifiesto en el Antemundo, así también ahora nos ocurre con la categoría de Revelación. Los conceptos estéticos relacionados con la Creación surgen al ejercer lo *mítico* su influjo sobre lo *plástico*; o sea al aparecer lo singular emergiendo del todo, lo real estéticamente rico de algo preestético que lo antecede y

* Se trata del personaje de la *Tempestad* shakespeariana.

que se comporta respecto a él como el creador respecto de la criatura: liberándola de sí sacándola a lo libre, al aire libre. Así también, los conceptos estéticos relacionados con la Revelación surgen al ejercer lo *mítico* su influjo sobre lo *trágico*, el todo sobre la enjundia del alma que ha de ser elaborada por el arte. Este influjo es, por cierto, de índole muy distinta que aquél. No se crea lo animado ni se lo libera, sino que ello mismo irrumpe luchando desde la totalidad: el todo preestético tiene que rendirse en aras de lo animado estético. Tampoco pasa que los conceptos relacionados con la Revelación surjan de los que están relacionados con la Creación: los unos son tan originarios como los otros, pues aquellos proceden inmediatamente del todo conjunto que, por respecto a ellos, llamamos preestético.

La obra

Vamos a verlo ahora mismo, a propósito de la suprema relación conceptual que tenemos que considerar. La obra tiene exactamente la misma edad que su autor. El autor mismo se convirtió en autor al convertirse en autor de la obra. Como ya explicamos, el genio no es cosa que nazca. Y en el mismo instante en que el todo preestético de un hombre —su *individualidad*, su *personalidad*— libera en él al genio para que realice la obra, la obra existe también. La emergencia del sí-mismo fuera de la personalidad acontece simultánea a la concepción de la obra. No existen genios *impedidos* de serlo. Tal cosa sólo la habría si la obra fuera más joven que el autor, pero ambos tienen la misma edad. Cuando el genio se despierta, la obra empieza a aparecer. La obra no aparece, pues, en el genio y partiendo de él, si bien conceptualmente presupone el surgimiento del genio en el hombre. Ella tiene su propio modo de nacer en el hombre. Mientras que el surgimiento del genio es el liberarse de la totalidad pre-genial del hombre cierta característica determinación que antes no se podía constatar —el liberarse, justamente, el genio—, el surgimiento de la obra acontece de manera que la totalidad humana en cuestión hace renuncia de sí misma en favor de cierto algo del que no piensa que haya salido de ella, sino que se le aparece como algo que se le enfrenta y al que ella infunde vida y alma deshaciéndose de él. Partiendo de lo preestético, de la materia, del contenido, y pasando por el exceso amoroso de la totalidad humana que se convierte en su autor y se vierte sin límites ni reservas en ella, la obra llega a ser algo animado. La materia se convierte en obra y el contenido en enjundia. Es muy claro que esta animación de la materia, este convertirse en enjundia el contenido, no parte del hombre como autor, sino del hombre entero, en el que podía, eso sí, surgir el propio autor. El autor, decidida y tajantemente, no se pierde en su obra. En cambio, el hombre, considerado un todo múltiple, sí pierde su carácter de todo clausurado, y se sumerge, olvidado de sí, en la materia dormida, hasta que el mármol despierta a la vida. El genio es, con mucho, demasiado poca cosa para poder amar como lo exige este proceso de animación. La obra despierta a la vida en el amor del hombre mismo. La animación de la obra proviene de la misma profundidad de donde procede la genialidad del autor, aunque ésta surge en un acontecimiento que sucede de una vez para siempre, inconcebible y poderosísimo, y aquélla abre siempre de nuevo el pecho del hombre y abandona su secreto.

El artista

En el autor mismo habíamos reconocido que lo fundamental eran sus propiedades de *poeta* en la acepción primitiva de esta palabra, es decir, lo creativo: aquel *estar interiormente lleno de figuras*, aquella comunidad y como aire de familia de cuanto se le ocurre. Se trata de lo que emana del autor sin que él sepa cómo; y eso es el presupuesto necesario de todo lo ulterior. Pero también sucede que cuanto hay que agregar a este presupuesto necesario no puede ser derivado de él, sino que procede inmediatamente del carácter del ser-autor. Lo artístico en sentido estricto, la capacidad no surge de la riqueza de ocurrencias creativas. No basta con tener ocurrencias: hay que añadir *aplicación*. Al que se abandona a sus ocurrencias y todo lo espera de ellas puede pasarle lo que al joven Spitteler, que no se atrevió por diez años a ejecutar la concepción de su primera obra, porque pensaba que ella tendría que venir tan «por sí sola» como la concepción misma. Es verdad que el genio no *es* aplicación, pero tiene que llegar serlo, tiene que hacerse aplicación y trabajo. Lo que significa un abandono de sí mismo por parte del genio. Mientras que su creatividad no le cambia su esencia, sino que las figuras van partiendo libres de él hacia el vacío, su arte le consume hasta la médula de sus huesos. En tanto que creador, el genio domina en paz sobre las figuras que ha sacado de sí; como artista tiene, en cambio, que abandonarse a ellas en un apasionado olvido de sí mismo. Tiene que hacer renuncia a su totalidad justamente en aras de lo que él es y de lo que quiere llegar a ser: autor. Tiene que absorberse en eso singular que se alza delante de él en cada ocasión precisa, y tiene que llenar eso singular con la vida que sólo puede adquirir mediante ese trabajo *de amor* y per-

feccionamiento de una aplicación que se olvida de sí misma. En el sentido inverso, la cosa singular que así se ha hecho viva recompensa al autor su trabajo y su aplicación absortos en ella y siempre frescos —como si ella fuera constantemente lo único que existe— trayéndolo a la conciencia de sí mismo. En tanto que creador, el genio ignora tanto lo que hace como lo que es; en tanto que artista, se despierta a conciencia en el trabajo *no genial* y, en cierto modo, artesanal. No es la copia formidable de sus criaturas, sino la figura singular amorosamente animada la que le da a él fe de su propia existencia. Su creatividad es su autocreación: ya en ella es genio, pero lo ignora. En cambio, en su arte acontece para él la revelación de sí mismo.

Lo épico

Pasemos a la obra y pongámosla bajo las dos categorías que hasta aquí conocemos. Hay, en efecto, en la obra «propiedades» enteramente universales que exhiben todas las obras, sean de la especie que sean. No se trata de las propiedades universalísimas que caracterizan en general a una obra como tal obra, sino de las que, una vez dada la obra, describen más en concreto su especie. En todas las obras de arte pueden mostrarse, sólo que en grados diversos; y la índole peculiar de la obra de arte descansa en que emerjan las unas o las otras. En la obra actúan juntos los tres elementos siguientes: que es un todo; que tiene aspectos singulares; que en ella hay alma. Al realizarse la totalidad de la obra —el como qué fue concebida— en la ejecución de los aspectos singulares, surge lo que cabe designar, en todas las obras, como lo épico en ellas —*épico*, pues, en un sentido que no se refiere en especial al género poético así llamado: en el poema épico, lo *épico* mismo es tan sólo una propiedad—. A toda obra de arte le pertenece gran copia de aspectos singulares. La idea del todo conjunto aún no es por sí nada; es meramente una obra *oculta*. La obra se revela o patentiza cuando la idea expone fuera de sí misma los aspectos singulares. Respecto de ellos, la idea siempre permanece siendo algo inmutable que se cierne dominante sobre ellos: el origen en que su existencia, por lo que hace a lo estético, se apoya por completo. Pero, por otra parte, la idea no puede por menos que ejecutarse produciendo creativamente esos rasgos singulares respecto de los cuales queda siendo, pues, fundamento, origen, punto estético de unidad. Cabe que denominemos *épica* a esta propiedad de la obra que consiste en ser copia de singularidades surgida libre de la idea unitaria del todo, dado que de lo que aquí se trata es del contenido en

tanto que ejecutado en la dimensión de lo amplio o prolijo —no en vano se habla de *amplitud épica*—. No del «contenido» entendido como un contenido que hay ya antes de la obra, sino, al contrario, como algo que, precisamente, se contiene todo tan sólo en la obra misma. La cuestión del *contenido* de la obra, en el sentido que damos aquí a esta palabra, es, por ejemplo, la de si tal o cual giro, tal o cual verso, o cualquier otro aspecto que se me pase por la cabeza, «aparece» o no, «está» o no en tal o cual obra.

Lo lírico

Al contenido en el otro sentido, o sea, en el de lo que precede a la obra de arte y sólo en ella resulta estéticamente animado, lo hemos denominado, en contraste con lo *épico*, lo *lírico* de la obra. Lírica, en efecto, es la entrega de sí mismo al momento singular, el olvido de la totalidad que uno mismo es y de la pluralidad de las cosas. Y es que el todo de la obra, que, por una parte, como punto de referencia estético común, se encuentra tras la plétora de los aspectos singulares, tiene, por otra parte, que poder ser olvidado, también él, a propósito de cada uno de esos detalles particulares. Cada uno de los cuales debe, a su vez, ser tal que todos los demás puedan ser olvidados en su favor. Este aislamiento estético de lo singular, esta *singular hermosura*, surge en el abandonarse el todo a sí mismo que consigue que el aspecto singular por él afectado en cada caso se convierta en una pequeña totalidad; y así es como toda la hondura de la animación, del tener alma, puede abrirse en la particularidad. Tal es, justamente, la hermosura *lírica* del instante, que sólo es posible dentro de la totalidad de la obra de arte gracias a que esta totalidad se hunde, hasta perderse por completo, en el instante singular. Pero es que al hundirse de esta forma es como sale de su ocultamiento en cada caso particular. Mientras que respecto de la muchedumbre de aspectos singulares no era más que un todo *oculto*, ahora, en el proceso de animar uno de esos aspectos, se revela él mismo; porque el alma que lo conquista únicamente lo conquista a partir del alma del todo que está aquí revelándose —pero que respecto de la copia de los aspectos singulares permanecía aún oculta—.

Artes plásticas y artes musicales

En los sentidos que decimos, lo *épico* y lo *lírico* son propiedades que tienen todas las obras de arte, pero, como hemos señalado,

las tienen en combinaciones diversas. Las diversas artes se diferencian según el distinto modo en que aparecen en ellas estas propiedades básicas. Las artes plásticas son predominantemente *épicas*, ya por la sencilla razón de que ponen sus obras en el espacio. El espacio es la forma de la yuxtaposición y, por tanto, es ya, sin más, la forma en la que la copia de los aspectos singulares se deja abarcar panorámicamente de un solo golpe y de inmediato. Por una razón homóloga, la música es predominantemente *lírica*, ya que pone sus obras en la corriente del tiempo, y el tiempo es aquella forma que sólo va dejando entrar en la conciencia, a cada vez, un instante singular. La obra de arte se ve, pues, obligada aquí a ser acogida nada más que en partículas mínimas. Por esto es por lo que la hermosura del detalle no desempeña en ninguna otra parte el gran papel que tiene en la música. Se experimenta así la recepción de la música mucho más propiamente como *placer*, y lleva a un olvido de sí mucho más vehemente, por no decir ardiente, que cuando se trata de la acogida de obras de las artes plásticas. En estas otras no sólo es posible, sino que está justificado un cierto grado de objetividad en el placer, que también se explica por el carácter de las propias artes en cuestión, que no es otro que el de ser su obra un todo estético que se deja abarcar de una sola ojeada y que, por lo mismo, es realmente «objetivo». Como en la música lo está el *degustador*, aquí es el *conocedor* el que se halla en su elemento. Naturalmente que todas estas distinciones no son rígidas, sino que dejan espacio a las transiciones.

Artes plásticas: la visión creadora

Ahora bien, lo fundamental en cada obra de las artes plásticas, aquello sobre lo que, como sobre su esqueleto, está montada la obra y que, precisamente como el esqueleto, sólo es mero principio, mero día de la creación de la obra, es algo que, a falta de otra expresión ya consagrada, llamaremos *visión*. Y ¿qué es el principio de la obra de las artes plásticas? Que la totalidad de la obra está de una sola vez ante la mirada interior del artista como un todo ya constituido por cada uno de sus detalles. Lo que el artista ve no tiene relación alguna con la *naturaleza*, aunque este brotar el todo haya sucedido, en apariencia, confrontado él con la naturaleza. Al contrario: la *impresión de la naturaleza* tiene que ser completamente reprimida en este instante creador, para dejar sitio al incendio de la visión. Cabe decir que el artista, incluso, por ejemplo, el retratista contempla con tanta concentración su *tema* en la primera sesión tan sólo para poder pasar más allá de la impresión y las im-

presiones. En realidad, lo mira así para poder dejar de verlo. En el instante en que ya no lo ve, sino que en su lugar ve un todo de vectores, relaciones, intensidades, «formas» y «valores» —para decirlo como se dice en el estudio del artista—, un todo que se ha desprendido de toda naturaleza, en ese preciso instante existe ya la imagen en el artista. Existe entera. Vistas las cosas desde fuera, la naturaleza ya no agrega nada más. Toda la ejecución está anticipada en esta concepción del instante primero: sin naturaleza, puramente ornamental, si se nos permite decirlo. O, mejor que anticipada, está *augurada*. Porque la ejecución no es, en absoluto, la simple ejecución mecánica de la imagen creada en la visión, sino un proceso tan original como lo es la propia visión creadora.

Artes plásticas: el problema de la forma

La ejecución tiene lugar de cara a la naturaleza. Es polemizando con ella como a la visión se añade la *forma* —la forma en el sentido en que se usa la palabra en los talleres y los estudios, que es también como Hildebrand la ha introducido en la teoría, para designar la transformación en forma artística de la forma natural*—. La forma supone, pues, el ser-vista de la *visión*, sin el cual no habría para el artista la necesidad de entrar en polémica, por así decir, con una forma natural. Ahora bien, esta polémica no tiene lugar sobre la base de la visión, sino que el artista, como si hubiera olvidado la visión, viene a presentarse sin mediaciones ante la naturaleza. La totalidad oculta de la obra de arte, que en la visión se había configurado en cierta multiplicidad espacial, se lanza ahora impetuosa a la naturaleza visible allí donde se encuentra con ella. De manera diferente a como sucedía en la visión, ahora el detalle singular se plasma en estrechísimo contacto con la naturaleza, e incluso lo hace partiendo inmediatamente de ella. La voluntad de obra va vertiéndose, siempre nueva y siempre toda ella, sobre cada detalle singular en el que por el instante está trabajando el artista. Esto es lo que los artistas mismos expresan muy bien cuando dicen que cierto detalle está trabajado *con sentimiento*. Claro está que no quieren decir un sentimiento extraartístico, sentimental, ni tampoco un sentimiento referido a la totalidad de la creación de la obra, que sí estuvo bien vivo cuando la *visión*, pero que precisamente ahora guarda silencio; sino que de lo que se trata es tan sólo del sentimiento que se absorbe y sumerge en la forma natural singular

* Se refiere a Adolf Hildebrand y su *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*.

y, por la virtud de esta inmersión, de forma natural que en sí era difusa, sólo se dejaba ver en cierta ambigua confusión y era, pues, estéticamente invisible y, por así decirlo, muda, la transforma en forma artística determinada, clara y unívoca, o sea, estéticamente visible y, por así decirlo, elocuente. He aquí, entonces, el segundo acto del nacimiento de la obra plástica de arte. A la visión estéticamente creadora y carente de naturaleza, se agrega ahora la animación amorosa del tema natural gracias a la forma artística.

Ritmo

Las cosas son muy distintas en la música, ya por el hecho, como arriba notamos, de que en ella predomina el tiempo y, por tanto, los detalles singulares no pueden verse panorámicamente de un solo golpe. El poner estos aspectos singulares fuera del todo no puede, entonces, ser, como lo era en las artes plásticas, ya la visión interior misma que contempla la obra de arte acabada, dado que aquí no es posible este interior abarcarlo todo con una sola mirada. Lo que aquí precede no es la visión plena de todas las formas y colores de la obra final, que sólo es muda debido a su carencia de naturaleza. Aquí, en cambio, va por delante realmente la parte muda del arte. Tenía toda la razón Hans von Bülow cuando dijo que «en el principio era el ritmo». La obra musical entera, con todas sus partes, pero aún como música callada, está ya en el ritmo. Al principio, sencillamente, en el tipo de compás que va a regir para el todo; luego, en la elaboración de esta medida, que únicamente anticipa los rasgos más gruesos del ritmo, al irse diversificando cada vez más sutilmente en el fraseo. Así como no tiene propiamente figura óptica la visión que precede a la obra de las artes plásticas, sino que más bien parece ser un complejo de vectores y de relaciones ponderadas —equilibrio, preponderancia, presión, oscilación, carga: o sea un complejo estático—, así el ritmo tampoco anticipa aún en figura musical la obra de arte, sino en figura dinámica y silenciosa. Puede irse *siguiendo el compás y la medida* de una obra musical, es decir: cabe exponer lo que es su base sin sonido alguno, valiéndose de una serie de movimientos. El movimiento es la única posibilidad de hacer objetiva la serie del tiempo, que, si no, naufraga irremediablemente en el punto temporal del presente. La música se apoya en la posibilidad de esta objetivación. Es sólo por ella como, a su vez, se hace posible aprehender como una unidad toda la obra. Un sonido aislado no tiene ritmo, pero sí lo tiene una serie de sonidos, por pequeña que sea. En el ritmo acontece realmente la creación de la obra musical en toda su amplitud. Pero

también en este caso la creación, aunque lo ha anticipado todo con su *en el principio...*, no es, sin embargo, más que el presagio silencioso del milagro que se revela en los sonidos.

Armonía

También en este caso esta revelación, en ciego olvido exclusivo, debe descender hasta el instante singular de la obra. Tiene que insuflarle vida sonora; tiene que animarlo a él, y, en principio, sólo a él, sin mirar atrás ni adelante a los instantes vecinos. Sólo puede manifestarse una vez que en el ritmo se ha creado la totalidad de los instantes; pero ella no se pregunta por el valor rítmico del instante aislado: lo hace sonar por sí, sin importársele nada de que ello sea por un tiempo más largo o más breve. Tal animación de lo singular es la obra de la armonía. La armonía presta simultáneamente sonido y vida al instante singular, que en el ritmo sólo constituye un miembro silencioso de la totalidad. Ella lo hace sonar y lo anima, y le presta valor armónico; y hace ambas cosas a la vez, de la misma manera que la Revelación presta en uno lenguaje y alma al sí-mismo mudo. Así como un punto aislado de la obra de las artes plásticas ha de ser *formado*, pero no puede ser *visto*, sino que la visión ve de antemano creadoramente la suma de todos los detalles particulares; así también el instante singular de la obra musical se halla animado armónicamente con toda la hondura de una voz propia, de un talante armónico propio, que parece hacerlo, como tal instante y por ese instante, enteramente independiente de la totalidad rítmica.

A esta altura sólo nos es dado exponer hasta aquí el mundo del arte. Por causa, precisamente, de que estamos aplicando los conceptos fundamentales de modo meramente categorial, lo cual condiciona la estructura genealógica de nuestra exposición, ésta sólo podrá llegar a completarse, incluso por lo que se refiere a las categorías de Creación y Revelación, en el libro siguiente. Se verá también entonces que, en definitiva, toda esta teoría del arte es más que un mero episodio —que es como aquí había de presentársenos—. Regresemos, pues, del episodio a la línea principal.

La palabra de Dios

Habíamos reconocido en la Revelación la maduración del sí-mismo silencioso hasta llegar a alma que habla, cosa que sucede bajo la influencia del amor de Dios. Si el lenguaje es más que una mera comparación, si verdaderamente es parábola e imagen —y,

por tanto, más que parábola e imagen—, ha de *estar escrito* también en el gran testimonio histórico de la Revelación lo que percibimos en nuestro yo como palabra viva y lo que nos viene vivo a los oídos procedente de nuestro tú, ya que conocimos la necesidad de aquel testimonio precisamente partiendo del carácter de presentes de nuestras vivencias. Volvemos a buscar la palabra del hombre en la palabra de Dios.

El Cantar de los Cantares

La imagen del amor atraviesa como tal imagen toda la Revelación. Es ella la imagen que una y otra vez vuelve en los profetas. Pero ha de ser precisamente más que una imagen. Y lo es cuando aparece sin un *esto quiere decir...*, o sea, sin remitir a aquello de lo que haya de ser imagen. Así que no basta con exponer la relación de Dios con el hombre bajo la imagen de la relación del amante con la amada: en la palabra de Dios debe estar inmediatamente la relación del amante con la amada, o sea, el significante sin remitir en modo alguno a su significado. Y así la hallamos en el Cantar de los Cantares. En él ya no es posible ver en la imagen *una mera imagen*. Parece aquí el lector puesto ante la elección de o bien acoger el sentido *puramente humano*, puramente sensible —y preguntarse entonces, por cierto, qué error extraordinario hizo que estas páginas entraran en la palabra de Dios—, o bien reconocer que precisamente en el sentido puramente sensible se encuentra inmediatamente, y no *meramente* de modo alegórico, el significado más profundo.

Hasta los umbrales del siglo XIX se ha tomado decididamente la segunda opción. En el Cantar de los Cantares se reconocía una canción de amor y, en ella, precisamente, de manera inmediata, al mismo tiempo un poema *místico*. Se sabía que el Yo-Tú del lenguaje interhumano es sin más también el Yo-Tú entre Dios y el hombre. Se sabía que en el lenguaje se cancela la diferencia entre *inmanencia* y *trascendencia*. No a pesar de que el Cantar de los Cantares era una *auténtica*, o sea, una *mundana* canción de amor, sino justamente por ello mismo era un auténtico canto *espiritual* del amor de Dios al hombre. El hombre ama porque y como Dios ama. Su alma humana es el alma despertada y amada por Dios.

Le estaba reservado al paso del siglo XVIII al XIX confundir y perturbar esta clara visión conforme al sentimiento —que lo era porque tenía sus raíces en la Revelación— de la relación de lo humano con lo divino, de lo mundanal con lo espiritual, del alma con la Revelación. Cuando Herder y Goethe consideraron el Cantar de los Cantares una colección de canciones *mundanas* de amor, lo que expresaba este adjetivo de *mundanas* era, ni más ni menos, que Dios no ama. Realmente era esto lo que se quería decir. Aunque el hombre *ame* quizá a Dios como símbolo de lo perfecto, jamás puede exigir que Dios *corresponda* a su amor. La negación espinosista del amor divino al alma singular fue muy bien acogida por los espinosistas alemanes. Si Dios había de amar, cabe, a lo sumo, que sea el *padre que ama a todos*. La relación auténtica de amor de Dios por el alma singular se negó, con lo que se hizo del Cantar de los Cantares una canción de amor *puramente humana*. Pues auténtico amor, que, precisamente, no es amor a todos, *omniamor*, sólo lo había entre hombres. Dios había dejado de hablar el lenguaje del hombre. Y volvía a retirarse a su neopagano ocultamiento espinosista de allende la bóveda celeste de los *atributos*, cubierta por el nublado de los *modos*.

El significado que tenía declarar «puramente humano» el lenguaje del alma, fue algo que sólo se puso en claro al correr del tiempo. Sin querer, Herder y Goethe habían seguido conservando tanto de la concepción tradicional, que sólo consideraban al Cantar de los Cantares una colección de canciones de amor; es decir, le dejaban su carácter subjetivo, lírico, revelador del alma. Pero después de ellos se avanzó otro trecho por el mismo camino. Una vez que había que entender de manera «puramente humana» el Cantar de los Cantares, podía darse el paso desde *puramente humano* a *puramente mundano*. Se le desposeyó de lírica, pues, en la medida en que cupo hacerlo. Hubo toda clase de intentos para introducir interpretativamente en él una acción dramática y un contenido épico. La peculiar ambigüedad con la que manifiestamente, junto al pastor, tiene también un papel un segundo enamorado, el «rey», parecía estimular esas interpretaciones, y les dio, en todo caso, ancho campo. El siglo XIX está plagado de ellas, y ninguna se parece a la de al lado. Con ningún otro libro de la Biblia ha procedido la crítica a tan grandes reordenaciones, o más bien, a tales trastornos del texto tradicional, como con éste. El objetivo siempre era transformar lo lírico, el Yo-Tú del poema, en un épico e intuible El-Ella. El lenguaje de la revelación del alma tenía, justamente, algo inquietante para el espíritu del siglo, que todo lo cambiaba, a su imagen y semejanza, en cosa objetiva, en algo mundano. La negación de la palabra de Dios, que en un principio se hacía con una alegría exaltada por la palabra del hombre, que ahora se habría vuelto «pura», pronto se vengó con la palabra del hombre. Esta, desligada de su ser una misma cosa inmediato, vivo y pleno de confianza con aquella otra palabra, se congeló en la objetividad muerta de la tercera persona.

El contraataque procedió esta vez de la misma ciencia. La incurable arbitrariedad, el aventurerismo de la crítica textual presente en todas las interpretaciones objetivantes del Cantar convertido en una especie de opereta, dispuso los ánimos de los entendidos de modo favorable a una nueva visión del asunto. La verdadera *crux* de todos esos intérpretes habían sido las enigmáticas relaciones del Pastor con el Rey y de la Sulamita con ambos. ¿Era ella fiel? ¿Era infiel? ¿Lo era con uno? ¿Lo era con los dos? Y así sucesivamente, según las infinitas combinaciones en que la sagacidad erótico-erudita ha solido destacar en todo tiempo. Por supuesto, la sencilla solución de la antigua concepción «mística», según la cual el Pastor y el Rey eran una y la misma persona, a saber: Dios, había quedado hacía mucho superada. Ahora, de pronto, se descubrió que entre los campesinos de Siria todavía en el día de hoy se celebran las bodas bajo la imagen de una boda real: el novio es el rey y la novia es la escogida por el rey. De repente quedaba aclarado el juego de irisaciones de la confusión entre los dos personajes. Realmente sólo se trataba de uno: del pastor, al que le es dado sentirse en la semana de sus bodas como el rey Salomón en toda su gloria. Quedaban así cerrados los resquicios que pudieran dar lugar a una interpretación dramática. Todo vuelve a quedar encerrado en la lírica soledad a dos del amante y la amada. Y, sobre todo, la imagen se retrotrae, según esto, hasta el sentido *más originario* de las canciones. Ya allí, en el sentido prístino de ellas, un significado suprasensible se sobrepone sobre el sentido sensible: éste es el pastor, que es el novio, y aquél, el rey que él se siente. Pero éste es precisamente el punto al que queríamos llegar. El amor no puede en absoluto ser «puramente humano». Al hablar —y tiene que hablar, porque no hay más romper a hablar por sí que el lenguaje del amor—, al hablar, digo, ya se vuelve algo suprahumano; pues lo sensible de la palabra va lleno hasta el borde de suprasentido divino. El amor, como el propio lenguaje, es sensible-suprasensible. Dicho con otras palabras: la imagen no es un implemento decorativo, sino la esencia. Todo lo perecedero podría no ser más que una imagen; pero el amor no es *tan sólo*, sino absolutamente y esencialmente imagen. Pues sólo en apariencia es perecedero; en verdad es eterno. Esa apariencia es tan necesaria como esta verdad. El amor no podría ser eterno como tal amor si no pareciera perecedero; pero en el espejo de esta apariencia se refleja inmediatamente la verdad.

Análisis gramatical del Cantar de los Cantares

Lo perecedero o pasajero es justamente, en su figura temporal, es decir, como presente, como instante «que vuela con la velocidad

de la flecha», en la palabra-raíz Yo, el soporte visible o invisible de todas las frases del Cantar de los Cantares. En ningún otro libro de la Biblia aparece proporcionalmente tantas veces como en éste la palabra «yo». Y no meramente el yo sin énfasis, sino, desde luego, el enfático, que es la auténtica palabra-raíz, el No en voz alta. Sólo el Eclesiastés, que está tan corroído por el espíritu que siempre niega, está próximo a mostrar casos tan frecuentes del yo enfático. La fuerza de esta negación fundamental se exterioriza también en que el Cantar de los Cantares es el único de todos los libros bíblicos que empieza con un comparativo: «mejor que el vino»*. Aquí la propiedad resulta comparada, o sea, vista en perspectiva desde un punto que niega todos los demás, y no propiedad puramente existente en su objetividad, que está allá donde está. Este «mejor» empalma inmediatamente con el hilo donde lo había dejado caer el «muy bien» con el que se cierra la Creación. La palabra «yo» es, pues, la nota básica que, unas veces en una voz y otras, pasando por el «tú», en la otra, se sostiene como un calderón por bajo de todo el tejido melódico-armónico de las voces medias y altas. En todo el libro hay un único breve pasaje en que calla; y precisamente al faltar por un momento el bajo continuo, que, a consecuencia de su sonar ininterrumpidamente, casi era ya pasado por alto por el oído, resalta entonces enormemente —de la misma manera que sólo tomamos conciencia del tictac del reloj cuando de repente se detiene**—. Son las palabras sobre el amor que es tan fuerte como la muerte. No fue arbitrariamente como caracterizamos antes con ellas el tránsito de la Creación a la Revelación. En este libro nuclear de la Revelación —como tal hemos reconocido al Cantar de los Cantares— es el único pasaje que no está hablado, sino que meramente se dice. Es el único instante objetivo; es la única fundamentación. En esas palabras se hace visible cómo la Creación se eleva hasta la Revelación y, también de modo visible, es sobrepasada por ésta. La muerte es lo último, lo que redondea y cierra la Creación; y el amor es tan fuerte como ella. Y esto es lo único que acerca del amor puede decirse, enunciarse, narrarse: lo demás no puede *ser dicho acerca* de él, sino que únicamente debe decirlo él mismo. Pues el amor es lenguaje enteramente activo, enteramente personal, enteramente vivo, enteramente elocuente. Todas las frases verdaderas sobre el amor tienen que ser palabras salidas de su propia boca, pronunciadas en primera persona singular. La única excepción la ofrece esta proposición: que es tan fuerte como la muerte. No es el amor mismo el que en ella habla, sino que el mun-

* Cant 1, 2.
** Cant 8, 6.

do entero de la Creación, sometido al amor, se pone a sus pies. La muerte que todo lo vence y el Orco que retiene celoso a todo lo que ha muerto, sucumben ante su poder y ante la fuerza de su celo. El frío de muerte de lo pasado que ha quedado fijado en objetos, se calienta con su incandescencia*, con las llamas de Dios. Con esta victoria sobre lo mortal del alma viva y amada por Dios está dicho todo lo que puede decirse objetivamente de ella, a saber: nada sobre ella misma, sino sólo sobre su relación con el mundo de la Creación. Acerca de ella, prescindiendo ya del mundo de lo creado, sólo ella misma puede hablar. El fundamento yace bajo ella: no hundido, sino sometido. Y ella se cierne sobre él.

Se cierne sobre él en las alas de las voces efímeras del yo. Apenas brotar, ya está el sonido silenciado por el siguiente, que vibra, a su vez, inesperado, enigmático, sin fundamento, para extinguirse al punto. El lenguaje del amor es puro presente; sueño y realidad, sopor del cuerpo y vigilia del corazón se tejen, indiferenciables; todo es igual de presente, igual de fugaz, igual de vivo; como el corzo en los montes**, o como la gacela joven. Sobre este prado siempre verde del presente cae una lluvia vivificante de imperativos; de imperativos que suenan de manera diferente pero que siempre mientan lo mismo: llévame contigo, ábreme, ven, ponte en camino, date prisa***. Siempre es el mismo imperativo único del amor. El amante y la amada parecen por momentos intercambiar sus papeles, y al instante siguiente vuelven a estar claramente diferenciados. En tanto él se abisma en la figura de ella con miradas siempre nuevas, ella lo abarca a él entero con la mirada única de la fe en su *elección entre millares*. Con ternura infinita, el amante, al reiterar suavemente la llamada «mi novia, hermana mía»****, da a entender que el fundamento de su amor se encuentra en un antemundo de la Creación, que antecedió al amor mismo, y eleva así su amor por encima de la fugacidad del instante. La amada fue para él, «en tiempos que ya pasaron, mi hermana o mi esposa». Y, sin embargo, es la amada la que ante él se empequeñece, y no él quien ante ella se hace de menos. Ella confiesa avergonzada que el sol ha puesto morena su piel: no me miréis, que los hijos de mi madre están enojados conmigo; pero casi en la misma frase, sin transición, se gloría de esa misma morenez que es su hermosura: soy negra, pero tan llena de encanto como las tiendas de Quedar, como los tapices de Salomón*****. Se ha olvidado de su vergüenza, pues ha encontra-

* *Ibid.*
** Cant 2, 17.
*** Cf. Cant 1, 4; 5, 2; 2, 10.
**** Cant 5, 10.
***** Cant 4, 9, por ejemplo.

do en los ojos de él la paz*. Es suya, y, así, sabe de él: «es mío». En este «mío» lleno de dicha, en este singular absoluto, se le cumple aquello por lo que tantas veces y con tanta ansiedad suplicó a sus compañeras de juegos que no suscitaran el amor en ella antes de que él por sí mismo se despertara**; porque su amor no ha de ser un caso de amor, un caso en el plural de los casos, que también otros puedan conocerlo y definirlo. Ha de ser su propio amor, no suscitado desde fuera, sino despertado tan sólo en su interior. Y así ha sido. Ahora ella es suya.

¿Lo es? ¿No los separa aún, en la cumbre del amor, una última cosa? Algo que queda más allá del «eres mía» del amante, y más allá de la paz que la amada ha hallado en sus ojos —esa última palabra del corazón de ella, que rebosa—. ¿No sigue habiendo todavía una separación última? En el afectuoso nombre con que la ha nombrado, el amante le ha dado a entender su amor refiriéndose a un secreto subsuelo de sentimiento fraternal. Pero ¿es que basta con dar a entender? ¿Es que la vida no ha de ser realidad, o sea, más que un dar a entender, más que nombrar con un nombre? Y del corazón de la amada, que rebosa dicha, asciende un sollozo que toma la forma de unas palabras: unas palabras que se refieren balbucientes a algo que no se ha cumplido y que no puede cumplirse en la misma revelación inmediata del amor: «¡Ah, si fueras para mí como un hermano!»***. No basta con que el amado llame a la novia con el nombre de hermana a la dudosa medialuz de la alusión: este nombre tendría que ser verdad, tendría que pronunciarse a la plena luz de las calles****; no debe susurrarse al oído amado en la penumbra de la soledad a dos del cariño, no, sino que debe hacerse valer en plenitud ante los ojos de las muchedumbres. ¡*Quién nos lo diera*!

En efecto, ¿quién nos lo diera? El amor ya no lo da. Ya no es al amado a quien en verdad se dirige este «¡quién nos lo diera!». El amor queda siempre siendo entre dos; sólo sabe de yo y tú, y no de las calles. Ese anhelo, pues, ha de quedar sin cumplir en el amor que se revela inmediatamente presente en la vivencia y sólo en ella. El suspiro de la amada suspira por un más allá del amor, por un futuro de la revelación presente; ansía que se eternice el amor, que es algo que jamás ha de surgir del sentimiento, que es siempre presente. Ansía una eternización que ya no crece en el yo-tú, sino que exige fundarse a la vista del mundo entero. La amada suplica que el amante rasgue el cielo de su presencia en todo tiempo, que es el

* Cant 8, 10.
** Cant 2, 7.
*** Cant 8, 1.
**** *Ibid.*

obstáculo de su anhelo de amor eterno, y que descienda a ella para que pueda ella ponerlo, como sello eterno*, sobre su corazón palpitante, o como bien firme aro en torno de su brazo que no descansa. El matrimonio no es el amor. El matrimonio es infinitamente más que el amor; el matrimonio es el cumplimiento en lo exterior hacia el que, en insaciable impotente anhelo, alarga la mano, desde la plenitud de su íntima dicha, el amor: *¡ojalá fueras mi hermano!*

La promulgación del milagro

Tal satisfacción ya no le será dada al alma en su ser amada. A este grito no responde la boca del amante. Este reino de la hermandad que aquí pide el alma allende el amor del yo al tú en el que se han cumplido maravillosamente los presagios oscuros de la vida en común no personal que es propia de la comunidad natural de la sangre; esta alianza en una comunidad sobre-natural, sentida de modo enteramente personal y que, sin embargo, tenga plena existencia en el mundo, ya no los funda para ella el amor del amante, del cual, hasta ahora, siempre había esperado ella la consigna para contestar. Si ha de cumplirse este anhelo, el alma amada tiene que salir del círculo mágico de su ser amada, tiene que olvidarse del amante y abrir ella misma su boca, ya no para responder, sino para tomar la palabra como propia. Porque el ser-amado no tiene vigencia en el mundo, y en él lo amado no debe entenderse sino como si estuviera solo, sin amor, entregado a sí mismo; y como si todo su amor no fuera ser amado, sino amar eternamente. Y sólo en lo más secreto del corazón guardará ahora, al dar el paso de salir del milagro del amor divino al mundo terrenal, aquella palabra de los antepasados que da fuerza e inspiración a la tarea que tiene ante sí al recordarle lo vivido en el interior del círculo mágico: *Como El te ama, ama tú así***.

* Cant 8, 6.
** Cf. los tratados talmúdicos Shabbat 133b y Sotá 14a.

LIBRO TERCERO

REDENCION
O
EL FUTURO ETERNO DEL REINO

Ama a tu prójimo*. Judíos y cristianos afirman que ésta es la suma de todos los mandamientos**. Y con este mandamiento abandona la casa paterna del amor divino el alma declarada mayor de edad, y marcha por el mundo. Es un mandamiento de amor, como lo era el mandamiento originario de la Revelación, que resuena en los mandamientos particulares y hace de ellos mandamientos vivos sacándolos de la rigidez de las leyes. Aquel mandamiento originario podía ordenar amor porque procedía de la boca misma del amante al que mandaba corresponder: porque era un *Amame*. Si ahora la suma de todos los mandamientos surgidos de aquel originario, eso en lo que todos últimamente vienen a parar, es también un mandamiento de amor, ¿cómo hacer tal cosa compatible con el hecho de que aquel mandamiento originario ordena el único amor que puede ser mandado? La respuesta a este interrogante podría anticiparse con facilidad en unas breves palabras. Pero, en vez de eso, dediquémosle, preferiblemente, todo el último libro de esta parte; porque, con toda su sencillez, contiene en sí todo cuanto los dos libros precedentes tuvieron aún que dejar abierto.

EL ACTO DE AMOR

El que está cerrado sobre sí

El alma se había expandido ante Dios en un Sí infinito, pronunciado de una vez para siempre. De este modo había salido de su

* Lev 19, 18.
** Mt 22, 36ss. Cf. Midrás Génesis Rabbá 24, 7.

cerrazón en el sí-mismo. No es que negara el sí-mismo, no; en realidad, sólo había salido de él; había salido desde su encierro al aire libre. Y ahora estaba expandida y abierta. Abierta, entregada, confiada; pero abierta en una sola dirección; entregada tan sólo a alguien único; y sólo confiada en El. El alma ha abierto ojos y oídos, pero ante sus ojos sólo hay Una Figura, y en sus oídos sólo entra Una Voz. Ha abierto la boca, pero sus palabras sólo son para Uno. Ya no duerme el rígido sueño del sí-mismo, pero sólo se ha despertado por Uno y para Uno. Así que, en realidad, sigue ahora estando ciega y sorda, como lo estaba el sí-mismo; ciega y sorda para todo lo que no es el Uno. Y aún hay más. Pues del mismo modo que Dios, mientras sólo parecía Creador, se había en realidad quedado con menos figura de la que antes había tenido en el paganismo, y corría siempre el riesgo de hundirse en la noche del Dios oculto, así también ahora el alma, mientras no es más que alma amada, sigue siendo invisible y careciendo de figura: tiene menos figura que la que antes tenía el sí-mismo. En efecto, es verdad que el sí-mismo no tenía ni vía ni afán hacia fuera; su único deseo, como el de la estatua de mármol de Miguel Angel, era «no ver, no oír». Pero al menos en tanto que héroe trágico era visible y se dejaba oír cuando se escuchaba su silencio. En cambio, el alma está ahora abierta a la mirada y la palabra, sí; pero sólo lo está hacia Dios. Hacia todos los demás lados está igual de cerrada que antes lo estaba el sí-mismo, y encima, ha perdido la visibilidad y la audibilidad, la vivacidad dotada de figura, si bien trágicamente rígida, que poseía el sí-mismo. El sí-mismo meramente entregado y abandonado, en la dicha de su ser amado por Dios está muerto para el mundo; mejor dicho: está muerto para todo menos para Dios. Del mismo modo que el mero Creador siempre está en peligro de volver a hundirse en lo oculto, así también lo está de hundirse en lo cerrado la mera dicha del alma abismada en la mirada amorosa de Dios. El hombre encerrado sobre sí es el que, igual que el Dios oculto, está en el límite de la Revelación y la separa del Antemundo.

La tragedia antigua

Es verdad que el hombre pagano, el sí-mismo, estaba cerrado sobre sí; pero eso no quiere decir que estuviera encerrado: se le podía ver. Es verdad que no encontraba acceso al mundo, pero el mundo sí encontraba acceso hasta él; y aunque era mudo, se le podía dirigir la palabra. El coro de la tragedia antigua no es sino este venirse al héroe el mundo externo, este serle dirigida la palabra a

la muda figura de mármol. Y esto tenía que representarse en la escena. No bastaba con dejarlo al buen sentir del espectador, porque sería naturalísimo, desde luego, que el contemplador enmudeciera ante el héroe mudo y que se sintiera enceguecido ante el ciego. Cuando eso es lo que no debe ocurrir. El héroe ha de ser figura que se pueda ver; ha de alzarse en el mundo, aunque él mismo ni lo sepa ni quiera reconocerlo. Y es precisamente este sentimiento de que así es el que le impone al espectador el coro que mira al héroe, lo escucha y le habla. De modo que el sí-mismo estaba, ciertamente, cerrado sobre sí, pero no estaba encerrado por lo que se refiere a las miradas del mundo. A pesar de su mudez, el héroe mudo estaba en el mundo. Y sólo porque así lo hacía, cabía en general en el paganismo un mundo, aunque el héroe estuviera en él. Ya que estaba en él como un bloque macizo, pero no se hallaba del todo sustraído a sus efectos. La capa que hace invisible y el anillo de Giges son tan inquietantes y, en última instancia, tan funestos, precisamente porque rompen toda conexión con el mundo.

El místico

Pero parece que la capa del hombre invisible y el anillo de Giges los lleva el sí-mismo, cuando se lo considera exclusivamente como receptor divinamente dichoso de la Revelación; de la misma manera que las figuras de los dioses del paganismo, refugiadas en su divina ciudadela, pero allí llenas de vida y visibles, vistas tan sólo desde la Creación se oscurecen hasta conformar el Dios oculto. El hombre que no es más que el amado por Dios se cierra al mundo entero y se encierra a sí mismo. Esto es lo que toda mística tiene de inquietante para los sentimientos naturales, y aun de objetivamente funesto: que se convierte para el místico en la capa de la invisibilidad. Su alma se abre a Dios, pero como sólo se abre a Dios, es invisible para todo el mundo y queda encerrada respecto de él. El místico hace girar en su dedo con altanera confianza el anillo mágico, y he aquí que al momento está a solas con «su» Dios e incomunicado del mundo. Lo que sólo le es posible gracias a que en absoluto quiere ser otra cosa que el niño mimado de Dios. Para serlo, es decir, para no ver nada más que la vía por la que corre la unión de él con Dios y de Dios con él, tiene que negar el mundo; y como el mundo no se deja negar, tiene, verdaderamente, que re-negar de él. No es azar, sino algo esencial para él, tratar al mundo, ya que existe, como si en verdad no «existiera», como si no estuviera ahí, como si no estuviera ya ahí. Ha de tratarlo como si no hubiera sido creado —que tal cosa es su estar-ahí—; como si no fuera crea-

ción de Dios y no se lo hubiera puesto delante el mismo Dios cuyo amor reclama para sí. No es que le sea lícito, sino que tiene que tratarlo como si lo hubiera creado el Diablo; o, ya que el concepto de crear parece que no se puede aplicar a la acción del Diablo, habría que decir que el místico ha de tratar al mundo como si no hubiera sido creado, sino como si le fuera presentado ya dispuesto para usarlo, momento a momento y precisamente conforme a las necesidades casuales del momento en que él le concede una mirada. Esta relación fundamentalmente inmoral del místico puro con el mundo le es, pues, absolutamente necesaria, si es que quiere acreditar y conservar su puro misticismo. Ante el orgulloso encierro del hombre, el mundo tiene que cerrarse. Y el hombre al que vimos ya abrirse, en vez de empezar a vivir como una figura elocuente, vuelve a ser tragado por el encierro.

Abrir el encierro

Y ¿cómo cabrá abrir en figura este encierro? Porque habrá que llegar a tal apertura, a no ser que haya de negarse el más hondo fundamento de este abrirse del alma. Tal fundamento era la necesidad de que el antemundo de la Creación se invirtiera en el milagro de lo patente y revelado. El sí-mismo tenía que pasar de su mutismo a ser sí-mismo elocuente. Y parecía que ya lo había llegado a ser en tanto que alma amada. Pero de repente el alma amada volvió a hundírsenos en lo carente de figura, antes incluso de haber adquirido realmente una figura. La grave culpa del místico es, justamente, detener al sí-mismo en su camino hacia la figura. El héroe era un hombre, si bien solamente en el antemundo. En cambio, el místico no es un hombre; apenas es semihombre, mera vasija de los éxtasis que vive. Es cierto que habla; pero lo que dice tan sólo es respuesta, contra-palabra, y no palabra. Su vida no es marcha, sino espera. Pero sólo sería un hombre de verdad, un hombre pleno, aquel en quien de la respuesta naciera la palabra, y de la espera de Dios, la marcha ante Dios. Sólo ése podría equipararse con el héroe, pues sólo él sería tan visible, tan una figura como el héroe. Vuelve aquí a suceder como en el caso de Dios: que de la figura *ya alcanzada* en el paganismo no surge inmediatamente una nueva figura en la inversión íntima, sino que lo primero que brota es nada más algo aún carente de figura, un mero acto que constituye una propiedad —el acto creador de Dios, el abrirse del alma—. Algo carente de figura que la adquiere en cuanto se ve arrastrado a la órbita del astro del mundo; porque sólo así vuelven a activarse todas las fuerzas que se habían congregado en la figura, ya alcanzada, del antemundo. La figura que adquiere el hombre encerrado cuando en la espera y la marcha, en la vivencia de su alma y en el acto lleno de alma hace de sí un hombre plenamente abierto es, anticipémoslo ya, la del santo. El santo está tanto más acá del humano encierro cuanto más allá lo está el héroe. La relación es la misma que hay entre el Dios revelado del amor y el Dios del mito, que sólo vive en sí; entre ellos está, separándolos, la noche del divino ocultamiento.

La tragedia moderna

Al abrirse el hombre hasta ser hombre pleno, se ha vuelto inmediatamente visible y audible. Puede ahora imponer que se le vea y se le oiga. Ya no es, como el héroe trágico de la Antigüedad, una imagen marmórea y rígida, no, sino que habla. Así, en la tragedia moderna el coro desaparece por superfluo. Ya no se tiene que poner ante los ojos del espectador el hecho de que el héroe, a pesar de su ceguera, es visible, y que cabe dirigirse a él aunque sea sordomudo; no se le tiene que poner ante los ojos, porque ya lo ve él por sí. En efecto, el héroe de la tragedia moderna, que justamente ya no es «héroe» en el sentido antiguo, ya no «se le presenta rígido como la Antigüedad», se encuentra por entero arrojado —sensible y voluntarioso, lleno de vida y de no disimulado horror a la tumba abierta— en el oleaje convulso del mundo. A este héroe que tan hombre es y cuyos miembros se estremecen todos de pura mortalidad —sus alegrías manan de esta tierra, y sus penas las alumbra este sol—, a este héroe lo ve el espectador despertar a plena vitalidad en el diálogo. Enteramente a la inversa de lo que sucedía en el diálogo de la Antigüedad, éste es todo voluntad, todo acción y reacción: no hay espacio para una conciencia que se eleve por encima del instante. Y el espectador no puede menos que reconocer que está vivo el héroe al que ve querer y obrar. El mismo se ve arrebatado en espíritu a la escena. No es que en él, como en el espectador de la tragedia antigua, se susciten el sentimiento de sí que tiene el héroe y, así, miedo y compasión; sino que el hombre que hay en la escena obliga al hombre que hay en el patio de butacas a entrar en los sentimientos de su interlocutor. Lo que ocurre en la escena no lo empuja al temor y la compasión, sino a la contradicción y la complicidad. Es también la voluntad lo excitado en el contemplador, y no el saber que presiente.

La diferencia en cuestión es clarísima en los momentos en que el héroe nuevo está a solas consigo. En el monólogo el héroe antiguo había podido desplegar con toda propiedad y máximamente su heroicidad. Solo consigo mismo, podía ser plenamente obstinación

de la voluntad concentrada sobre sí y absorta en sí: pleno sí-mismo. Los monólogos son para el héroe moderno tan sólo momentos de reposo, instantes en que, por decirlo así, sale a la orilla de su vida propiamente dicha, tan llena de movimiento como de actividad, y que él vive en los diálogos; y se convierte por un rato en contemplador. Contemplación de sí, localización del lugar que corresponde dentro del mundo a la propia existencia, esclarecimiento de una decisión, solución de una duda: el nuevo monólogo siempre significa un margen de conciencia en la existencia trágica, que, por lo demás, transcurre, en actos y padecimientos, carente de conciencia. Una conciencia, por cierto, que, aunque es de una lucidez extraña, que en la realidad apenas es posible, siempre sigue siendo limitada. Es siempre visión del mundo y del propio puesto en él desde una perspectiva determinada: la del yo singular y propio.

Y hay tantas de estas perspectivas como yoes hay. En efecto, una diferencia esencialísima entre la nueva y la vieja tragedia, por referencia a la cual se las ha contrapuesto como siendo la nueva la tragedia de los caracteres, y la antigua, la tragedia de las acciones, es que las figuras, en la primera, son todas distintas: tan distintas como lo son las personalidades todas, ya que cada personalidad tiene a su base una *individualidad* diferente, una diferente impartible parte del mundo, que ya por sí sola significa, pues, un lugar propio desde el que contemplar el mundo. Todo esto era distinto en la tragedia antigua. En ella sólo las acciones eran diferentes, mientras que, en cambio, el héroe, como tal héroe trágico, era siempre el mismo: siempre el sí-mismo obstinadamente sepultado en sí. Por tanto, a la conciencia, necesariamente limitada, del héroe moderno se opone la exigencia de que ha de ser esencialmente consciente cuando está a solas consigo. La conciencia siempre quiere ser clara y lúcida: una conciencia limitada es imperfecta conciencia. Así que, propiamente, debería tener de sí y del mundo una conciencia perfecta. Con lo que la tragedia moderna se afana por alcanzar una meta que le es del todo ajena a la antigua: la tragedia del hombre absoluto en su relación con el objeto absoluto. Las tragedias filosóficas, las tragedias en las que el héroe es un filósofo —pensamiento este que hubiera resultado de lo más extravagante en la Antigüedad—, estamos todos de acuerdo en considerarlas las cimas de la tragedia moderna: Hamlet, Wallenstein, Fausto.

Pero incluso en ellas sentimos que lo más propio aún no se ha alcanzado. Nos perturba que el héroe meramente sea filósofo, o sea un hombre que, ciertamente, se halla ante lo *Absoluto*, pero, propiamente, sólo aún *ante* él. El hombre absoluto, en cambio, tendría que vivir en lo absoluto. Luego sobre el monte Osa que es Fausto se echa nuevos montes Pelión, en otros tantos siempre renovados

titánicos proyectos de alcanzar la cima de la tragedia verdaderamente absoluta. Cada trágico intenta escribir su Fausto. En el fondo, todos procuran lo que procuró uno de los primeros: completar a Fausto con Don Juan, elevar la tragedia de las concepciones del mundo a la tragedia de la vida. Este es el fin que se persigue sin apenas conciencia: poner en el lugar de la multitud incontable de los caracteres el único carácter absoluto, un héroe moderno que sea tan uno y siempre el mismo como lo era el antiguo. Este punto de convergencia en que se cortarían las líneas de todos los caracteres trágicos; este hombre absoluto que no se halle simplemente con conciencia ante lo absoluto, sino que lo tenga vivido y que siga viviendo en él a partir de tal experiencia; este carácter por el que se afanan las tragedias fáusticas sin darle alcance, porque siempre se quedan aún en la vida limitada, no es sino el santo.

La tragedia del santo es el secreto anhelo del trágico. Quizá, un anhelo que no se podrá calmar, porque bien podría ser que tal meta se encontrara a una distancia que la tragedia no pueda recorrer, y que tal unidad del carácter trágico haga imposible la tragedia que, por su esencia, es tragedia de caracteres; o sea, que el santo sólo pudiera llegar a ser héroe de una tragedia gracias al resto terrenal de no-santidad que lleva incorporado. Pero da lo mismo que el objetivo sea o no una meta alcanzable para el poeta trágico: en cualquier caso, aun siendo inaccesible para la tragedia como obra de arte, para la conciencia moderna es el exacto contrapolo del héroe de la conciencia antigua. El santo es el hombre perfecto, el que vive absolutamente en lo absoluto y, por ello, el que está abierto a lo supremo y se ha resuelto a lo supremo, por contraste con el héroe encerrado en las tinieblas sempiternamente iguales del sí-mismo. En el lugar que en el antemundo ocupaba el señor de su sí-mismo, aparece, en el mundo renovado y en continua renovación, el siervo de su Dios.

El siervo de Dios

Este adquirir figura del alma amada que se disipa sin figura en el amor de Dios, presupone, sin embargo, que a su mero extenderse ante Dios a riesgo de expirar, se agregue algo más, que la vuelve a componer. Y ha de ser una fuerza capaz de apoderarse por entero a cada instante de toda el alma que se ha entregado y abandonado. En cada instante, de modo que ya no le quede espacio al alma para *pasar* y disiparse, ni tiempo para «inflamarse de devoción». Debe, pues, brotar de la hondura de la propia alma una fuerza nueva, que le dé firmeza y figura en el ardor del santo —la fi-

gura que estaba a punto de perder en el fuego místico—. Este manar acontece únicamente cuando la aguja del reloj del mundo avanza, en la configuración del alma, desde la Revelación a la Redención, del mismo modo que antes, en la configuración de Dios, avanzó desde la Creación a la Revelación.

¿Cómo se rompen, pues, las puertas que aún mantienen encerrado al hombre respecto del mundo, incluso después de que ha oído la llamada de Dios y se ha hecho dichoso en su amor? Recordemos que en el sí-mismo no desembocaba tan sólo la obstinación, que luego surgía a la luz del mundo, saliendo de la oscuridad antemundana, en la forma de fidelidad del alma amada. Había algo más que también iba a parar al sí-mismo. Y esto otro, por contraste con la obstinación hirviente, era una vasija apacible: el carácter existente, la índole propia del hombre. Al afirmar siempre de nuevo la obstinación esta índole propia, nacía el sí-mismo rígido y clausurado. Era el carácter lo que, conforme a su disposición y a la mezcla que en él tenían los elementos, convertía al héroe, por lo que respecta al sentimiento antiguo, en héroe trágico. Porque la conciencia antigua no consideraba que fuera culpa el hecho de que el héroe entrara en efervescencia porque en él hirviera la obstinación, y así delimitara su carácter estrictamente; sino el hecho de que el carácter al que se atenía se hallara mezclado desigualmente y no diera un sonido acorde, de modo que alguno de los elementos prevaleciera y perturbara la bella medida. Era este error en la disposición lo que constituía el ἁμάρτημα que hacía necesario que sucumbiera trágicamente el héroe. Ser sí-mismo es de suyo, precisamente, deber y derecho de todo hombre, y llegar a ser un héroe trágico más es desgracia condicionada por la disposición que se ha apoderado del hombre, que culpa moral; y por esto el espectador se siente llevado a la compasión trágica. Así, pues, el carácter, el demon por el que está poseído el hombre, busca su camino hacia lo libre. Pero de nuevo ha de invertirse íntimamente y pasar de algo *afirmado* de una vez para siempre, a algo que se conquista luchando a cada momento por negar el propio origen —o sea, el sí-mismo encerrado—. Pero ¿qué carácter es este que a cada momento se apaga y a cada momento vuelve a brotar renovado y fresco? En el libro anterior vimos ya algo enteramente análogo, a propósito del Dios que se revela. Allí se trataba de la esencia, que habiendo sido destino intradivino, adquiría en el revelarse la figura de una pasión a cada instante renovada y, sin embargo, siempre violenta o poderosa como un destino. ¿Acaso hemos encontrado ahora la humana contrapartida del amor divino?

Sí y no. Porque no se trata de una contrapartida. Contrapartida, y más que contrapartida, imagen inmediata del amar de Dios, era el amor del amante humano y terrenal. Pero lo que allí hallamos sólo se asemeja al amar de Dios en su momentaneidad, en su carácter de presente siempre nuevo; o sea, en realidad, únicamente en lo que está ya condicionado por el hecho de que brota bajo el signo del No. Mas lo que hacía inmediatamente afines al amar divino y al humano, la violencia de un destino con la que ambos irrumpen, es algo que no interviene en absoluto en el acto de brotar que estamos ahora considerando. No es un destino lo que está tras él, sino un carácter. O sea, no una necesidad esencial, sino algo demónico, igualmente esencial. ¿Qué era, entonces, el demon, el carácter, a diferencia de la personalidad? La personalidad era disposición innata; el carácter, algo que caía repentinamente sobre el hombre, es decir, no una disposición, sino, frente a la amplia multiplicidad de las disposiciones, un corte, o mejor, una dirección. El hombre que pasa un día a estar poseído por su demon, obtiene una *dirección* para toda su vida. Su voluntad queda determinada a recorrer esta dirección que lo orienta de una vez por todas. Al recibir dirección, se halla en verdad orientado, dirigido y juzgado. Pues aquello que en el hombre está sometido a juicio —la voluntad esencial— queda de una vez para siempre ya fijada en una dirección suya.

A saber, fijada si es que no sucede lo único que puede volver a interrumpir este *de una vez por todas* y, con ello, puede dejar sin fuerza ni vigencia al juicio y, al mismo tiempo, a la dirección y la orientación. Me refiero a la inversión íntima. Pero ella es, justamente, lo que acontece en el hombre —como les acontece a Dios y al mundo—, cuando asciende desde el encierro antemundano y submundano hasta la luz de la Revelación. La orientación de la voluntad permanece siendo orientación de la voluntad; pero ya no está fijada de una vez por todas, sino que a cada instante muere y se renueva. Esta voluntad siempre capaz de renovación y realmente en perpetua renovación, pero que no tiene nada de capricho pasajero, sino que emplea en cada uno de sus actos toda la fuerza del carácter que en ella desembocó ya firmemente orientado, ¿qué nombre debe recibir? Con el divino amor de rasgos de destino; con el hecho de que Dios no puede hacer otra cosa que amar, si bien con un amor que, como auténtico amor que es, está enteramente sumido en el instante y nada sabe de manera inmediata acerca del pasado ni del futuro; con este amor divino no se corresponde en absoluto la fuerza que hemos visto brotar del hombre. Ésta, en efecto, no sobreviene sobre el hombre con el poder incoercible del destino, sino que parece que mana nueva a cada instante y a cada instante por entero de su propio interior, con toda la pujanza de la voluntad orientada, dirigida y juzgada. Entonces, ¿cómo debemos llamar a esta fuerza que está siempre irrumpiendo al exterior desde

las profundidades de la propia alma, pero que no es un destino, sino una fuerza que va portada por la voluntad?

El amor al prójimo

No ha de ser difícil la respuesta, si recordamos que esta fuerza debe venir a completar la entrega de sí exigida en el mandamiento del amor a Dios. No puede ser sino el amor al prójimo. Es el amor al prójimo lo que en cada momento vence a aquella mera entrega de sí, pero siempre la está suponiendo. Pues sin presuponerla no podría ser lo que por su esencia tiene que ser: algo necesario, a pesar de que —sí: a pesar de que— se renueva a cada instante. Sería meramente *libertad*, ya que su único origen estaría en la voluntad. Esto es plenamente verdad: sólo está en la voluntad; pero el hombre sólo se puede exteriorizar en el acto amoroso una vez que ya antes ha llegado a ser alma a la que Dios ha despertado. Sólo el ser amada del alma hace de su acto de amor más que un mero acto: el cumplimiento de un mandamiento de amor.

Mandamiento y libertad

Regresamos a la pregunta que se planteó al principio. Al estar al hombre mandado por Dios el amor, como el amor no puede ser mandado más que por el mismo amante, se ve retrotraído inmediatamente a ser amor a Dios. El amor a Dios debe exteriorizarse en el amor al prójimo. Por ello, el amor al prójimo puede ser mandado y debe ser mandado. Sólo gracias a la forma del mandamiento es como se hace visible, tras su origen —que lo tiene en el secreto de la voluntad dirigida—, el presupuesto que es el ser amado por Dios, que es por lo que se distingue de todos los actos morales. Las leyes morales no quieren meramente arraigar en la voluntad —cosa que también quiere el amor al prójimo—, sino que no quieren reconocer otro presupuesto que la libertad. Es la célebre exigencia de *autonomía*. La secuela natural de tal exigencia es que las leyes que han de determinar el acto pierden todo contenido, ya que cualquier contenido ejercería un poder que perturbaría la autonomía. No se puede querer *algo* y, sin embargo, querer, solamente, *en general*; y la exigencia de autonomía lo que exige es que el hombre sólo quiera en absoluto, sólo quiera en general. Y como así la ley no llega a contenido alguno, en consecuencia tampoco el acto singular llega a seguridad alguna. En lo moral todo es incierto; todo puede al fin ser moral, pero nada es con certeza moral. En contraposición con la ley moral que por necesidad es puramente formal y que, por ello, en lo que hace a su contenido, no es meramente fluctuante entre dos sentidos, sino ilimitadamente ambigua, el mandamiento del amor al prójimo, claro y unívoco en su contenido, y que surge de la libertad del carácter dirigida y juzgada, precisa de un supuesto más allá de la libertad: *fac quod iubes et iube quod vis*. A que Dios *manda lo que quiere* tiene que precederle, puesto que el contenido del mandato es aquí amar, el divino *estar ya hecho* de lo que El ordena. Unicamente el alma amada por Dios puede recibir el mandamiento del amor al prójimo con el fin de cumplirlo. Tiene Dios primero que haberse vuelto al hombre, antes de que el hombre pueda convertirse a la voluntad de Dios.

El amor en el mundo

El cumplimiento en el mundo del mandamiento de Dios no es, por cierto, un acto aislado, sino toda una serie de actos. El amor al prójimo está siempre brotando; es siempre un volver a empezar desde el comienzo; no hay *decepción* que lo confunda. Al contrario, necesita decepciones para no enmohecerse, para no enrigidecerse en acción organizada según esquemas, y seguir manando como agua viva. No le es lícito tener pasado y tampoco debe tener en sí voluntad alguna de futuro, un *fin*: debe ser por completo trabajo de amor perdido en el instante. La decepción es lo único que le ayuda a serlo: la decepción que siempre vuelve a decepcionarlo y des-ilusionarlo antes de la natural expectativa del buen éxito que cabe esperar por analogía con éxitos pasados. La decepción mantiene al amor en forma. Si no fuera así; si el acto fuera lo que engendra una dirección de la voluntad que ya existe y desde la cual el acto, con una meta bien clara, se abre camino en medio de la ilimitada materia de la realidad; si surgiera, pues, como una afirmación infinita, no sería, en tal caso, acto de amor, sino acto teleológico. Y la relación con su origen en la orientación de la voluntad en el carácter, no sería el instantáneo manar de él como agua viva, sino la obediencia decretada y decidida de una vez por todas. En otras palabras, no sería acto de amor de la fe, sino la vía de Allah.

El Islam: la religión del deber

El concepto de la vía de Allah es cosa enteramente distinta que los caminos de Dios. Los caminos de Dios son el imperio de la divina decisión sobre el acontecer humano. En cambio, en el sentido

más estricto, andar por la vía de Allah significa extender el Islam mediante la guerra de fe. La piedad del musulmán encuentra su camino hacia el mundo recorriendo con obediencia esa vía, tomando sobre sí los peligros que comporta, siguiendo las leyes que están prescritas para todo ello. El camino de Allah no se eleva por encima del camino del hombre como el cielo está por encima de la tierra*, sino que el camino de Allah quiere inmediatamente decir: el camino de sus creyentes.

Se trata de una vía de obediencia. Y esto, más que su contenido, es lo que lo distingue del amor al prójimo. La guerra de la fe puede y debe hacerse de modo enteramente *humano*. A este respecto, los preceptos de Mahoma, así como cuanto sobre la base de tales preceptos se ha levantado en lo que se refiere al derecho de guerra y de conquista, supera con mucho los usos bélicos contemporáneos, incluidos los cristianos. En cierto sentido, el Islam ha exigido y practicado la *tolerancia* mucho tiempo antes de que la Europa cristiana descubriera este concepto. Y, por otra parte, el amor al prójimo, no en su degeneración, sino en su legítimo desarrollo, ha podido llevar a secuelas que de ninguna manera son compatibles con la concepción superficial de él, tales como la guerra religiosa y la Inquisición. La diferencia, pues, no está en el contenido. Está, exclusivamente, en la forma íntima, la cual es, en la vía de Allah, la obediencia que la voluntad presta al precepto —que fue instituido y fundado de una vez para siempre—; mientras que en el amor al prójimo esa forma es la ruptura, siempre renovada, de la forma perdurable del carácter por el brotar, sorprendente siempre, del acto de amor. En qué consista en particular este acto, es algo que, precisamente por eso, no se puede decir con anticipación. Tiene que ser sorprendente. Si pudiera ser anticipado, no sería un acto de amor.

El Islam, pues, tiene ante los ojos un cuadro hasta tal punto exacto y positivo de cómo debe ser transformado el mundo por el hecho de que se recorra la vía de Allah. Y es precisamente en esto en lo que se echa de ver que su acto mundanal es pura obediencia a la ley que de una vez para siempre le ha sido impuesta a la voluntad. Los mandamientos de Dios, los que pertenecen a la *segunda Tabla*, que especifica el amor al prójimo, están todos en la forma *no debes*. Pueden vestirse de leyes tan sólo en tanto que prohibiciones, tan sólo al fijar los límites de lo que no es en ningún caso compatible con el amor al prójimo. Su positividad, su *debes*, cabe exclusivamente en la forma del mandamiento uno y universal del amor. Los mandamientos revestidos con el ropaje de leyes po-

* Is 55, 9.

sitivas son sobre todo leyes del culto, del lenguaje gestual del amor a Dios, es decir, realizaciones que conciernen a la *primera Tabla*. El acto mundanal es, pues, y lo es ante todo el acto supremo, amor enteramente libre e imposible de calcular; en cambio, en el Islam es obediencia a la ley que un día fue promulgada. Y, en efecto, el derecho islámico siempre procura retrotraerse a sentencias directas del fundador, por lo que desarrolla, justamente, un método estrictamente histórico; mientras que tanto el derecho talmúdico como el derecho canónico procuran llegar a sus tesis no por la vía de la averiguación histórica, sino por la de la derivación lógica. La derivación hace que predomine lo presente sobre lo pasado, porque está inconscientemente determinada por el punto en dirección al cual tiene lugar la derivación, el cual es el presente; mientras que la constatación histórica, a la inversa, hace al presente dependiente del pasado. De modo que incluso en el mundo aparentemente puro del derecho se deja reconocer la diferencia entre mandamiento de amor y obediencia legal.

Ahora bien, es al ser en el Islam el acto mundanal ejercicio de la obediencia, cuando su concepto del hombre se pone enteramente de manifiesto. El supuesto del acto mundanal de obediencia es aquí el *Islam*: la entrega siempre nueva, y siempre dura y difícil, del alma a la voluntad de Dios. Pero en esta entrega, que es el acto uno e incluso único de la libertad que el Islam conoce —y, así, es de este acto del que, con razón, toma su nombre—, no se halla el origen del acto mundanal. También aquí está en el carácter: en el carácter resuelto a obedecer. Allí no está el origen del acto mundanal, sino su presupuesto. Con lo que las relaciones con Dios y con el mundo, de las que resulta la imagen global del hombre, llevan en el Islam exactamente el signo inverso que en la verdadera fe, y por tanto, el resultado es también el opuesto. A la entrega libre del alma a Dios, por la que hay siempre que luchar de nuevo, sigue en el Islam la sencilla obediencia del acto en el mundo. En el ámbito de la Revelación, a la entrada del alma en la paz del amor divino —entrada humilde-orgullosa, que ha tenido lugar de una vez para siempre—, le sigue el libre acto de amor, siempre repentino, siempre sorprendente. Y así, en lugar del santo y de la forma paradójica de su piedad, que engaña y sobrepasa a todas las expectativas y se ríe de todas las imitaciones, en el Islam hay la vida sencillamente ejemplar del piadoso. Cada figura de santo tiene sus rasgos absolutamente propios: a la figura del santo le pertenece la leyenda hagiográfica. En el Islam, del santo no se cuenta nada: se venera su memoria, pero esta memoria carece de contenido, y es tan sólo la memoria de una piedad en general. Y es muy notable que esta piedad sencillamente obediente a base de la libre negación de sí mis-

mo que trabajosamente se conquista una y otra vez, halla su exacto correlato en la piedad mundanal del libre acomodarse a la ley universal, tal como la época moderna, por ejemplo en la ética de Kant y de sus seguidores, pero también, en general, en la conciencia universal, la ha intentado construir para sí confrontándola con el entusiasmo inquietante e imposible de calcular del santo.

El Reino

El prójimo

Así que el acto está dirigido al mundo. El mundo es el otro polo hacia el que se afana el amor al prójimo. Del mismo modo que en el pensamiento de que Dios crea o de que se revela hay ya la referencia a algo otro que El crea y a lo que se revela, así hay también aquí una referencia a algo que el hombre ama. En el mandamiento, a este algo se le designa como el prójimo. Esta palabra, tanto en la lengua santa como en griego, significa el que en cada caso, el que precisamente en el instante del amar, está más próximo: aquel que, sea lo que quiera que haya sido antes de este instante del amor y sea lo que quiera que después vaya a ser, es para mí en este momento tan sólo el más próximo. El prójimo, pues, es solamente representante: no es que se le ame por él mismo, no es que se le quiera por sus hermosos ojos, sino sólo porque, precisamente, está ahí siéndome el más próximo. En su lugar, es decir, justo en este lugar que me es el más próximo, podría estar igualmente otro. El prójimo es el otro, el πλησίος de la Septuaginta, el πλησίος ἄλλος de Homero. Como he dicho, el prójimo es, pues, tan sólo representante. Al recaer el amor, por modo de representación, sobre el que está más próximo en el fugaz instante en que el amor es presente, en verdad recae sobre el conjunto de cuanto —hombres y cosas— podría haber ocupado para él el lugar de lo que le es más próximo. En última instancia, recae sobre todo: sobre el mundo. No pasaremos aún a considerar el modo en que lo hace. Preferimos volvernos, antes, en la dirección del otro polo, es decir, del mundo.

El mundo inacabado

En este punto nos sale al paso una dificultad sumamente notable; una dificultad cuya solución arrojará, sin embargo, luz sobre todo el camino que hasta aquí hemos hecho. Y es que mientras que en los casos de Dios y del hombre el surgimiento del Sí precedía

en el tiempo del mundo al surgimiento del No —Dios, en efecto, *primero* creó y *luego* se reveló; el hombre recibió *primero* la Revelación y *luego* se puso a actuar en el mundo—, así que siempre lo ocurrido de una vez por todas precedía a lo que está aconteciendo en el instante, esta relación temporal se invierte en el caso del mundo. El mundo empieza —en la Creación— por ser lo enteramente renovado a cada instante: se hace *criatura*, y hace del Creador providencia. Le queda, pues, sólo, para la Redención —ya que la Revelación no le sucede inmediatamente, sino que es un acontecimiento entre Dios y el hombre—, el *Sí*. Para el mundo debe ser posterior lo que para Dios y para el hombre fue anterior: el amplio producirse del propio ser, que luego, mediante el acto propio, solamente se recoge interiormente y se unifica como figura. Para el mundo, lo primero es el acto autonegador, en el que se revela su momentaneidad, su ser todo él en cada instante; en cambio, el todo conjunto de su ser extendiéndose todo a lo largo del tiempo plenificado, es cosa que habrá todavía, luego, de surgir. Dicho paradójicamente, a su *revelarse* él mismo como criatura, que ha acontecido en la Creación, sólo en la Redención se le puede poner como cimiento su ser *creado*. O quizá más claramente expresado: mientras que para Dios y para el hombre la esencia es más antigua que la apariencia, el mundo está creado como fenómeno mucho antes de ser redimido para su esencia.

El mundo en devenir

El fundamento de este puesto señero del mundo está en lo que ya expusimos en el tránsito de la primera a la segunda parte: que el hombre y Dios ya son, mientras que el mundo deviene. El mundo no está aún acabado. Aún hay en él risas y lágrimas. El llanto no ha sido todavía enjugado de todos los rostros*. Ahora bien, este estado de devenir, de inacabamiento, puede entenderse tan sólo invirtiendo la relación temporal objetiva. En efecto, mientras que lo pasado, lo ya acabado, está ahí desde su principio a su final, y puede, por eso, ser *contado* —todo contar empieza por el principio de una serie—, lo futuro como tal, o sea, como futuro, solamente puede captarse valiéndose del medio de la anticipación. Si quisiéramos contar también lo futuro, no habría más remedio que convertirlo en rígido pasado. Lo futuro quiere ser predicho. El futuro únicamente es vivido en la expectativa. Lo último ha de ser aquí, en el pensamiento, lo primero. Y, por tanto, en el caso del mundo —como lo

* Cf. Is 25, 8.

que aún está en devenir—, hay que invertir la serie natural de la autoconfiguración, el camino de dentro a fuera, de la esencia al fenómeno, de la Creación a la Revelación. La configuración tiene que empezar aquí por el fenómeno que se niega a sí mismo, y tiene que terminar por la esencia sencilla y plenamente afirmada. El devenir del mundo no es, como el devenir de Dios y del alma, un devenir de dentro a fuera; sino que el mundo es desde un principio enteramente autorrevelación y, sin embargo, carece aún por completo de esencia. Como sus andamiajes —la *naturaleza*—, está todo él a plena luz del día y, a pesar de ello, está todo él enigmáticamente a plena luz del día. Enigmáticamente, ya que se revela antes de que exista su esencia. Es, pues, pulgada a pulgada, algo que viene; no: un venir. Es lo que debe venir. Es el Reino.

Sólo en el Reino sería el mundo figura tan visible como lo fue el mundo plástico, el Cosmos del paganismo. Se trata de la misma oposición que en Dios hemos reconocido entre el Dios mítico y el revelado, y en el hombre, entre el héroe y el santo. Pues tampoco ocurre, de ningún modo, que la criatura sea ya figura que pueda hacerle oposición al cosmos. A la mera criatura le pasa algo afín, aunque no enteramente igual, que lo que les pasaba al alma amada por Dios y al Dios dotado de poder creador: que está en peligro de expirar, de pasar. Eso sí, de acuerdo con el especial signo *no* que lleva, le podría ocurrir en otra dirección que a Dios y al hombre. Porque mientras que el poder creador amenazaba, según las palabras del gran librepensador de Schiller, con volverse a ocultar «modestamente» tras la Creación, y mientras que el fervor del alma amada por Dios siempre estaba tentado de encerrarse otra vez altivamente en sí mismo, la criatura no está, por ejemplo, amenazada de hundirse hacia atrás en aquel mundo antemundanal que abandonó. En visión retrospectiva desde la dependencia de la criatura toda concentrada en el instante de su existencia, aquel cosmos plástico aparece como algo monstruosamente rígido, que reposa sobre sí y de nada necesita. Tal cosmos no es ni algo oculto, como Dios visto retrospectivamente desde la Creación, ni algo encerrado, como el hombre lo es, visto retrospectivamente desde la Revelación. Aquel cosmos no es ni invisible, como el Dios oculto, ni inaccesible, como el hombre encerrado, sino que es inasible. Es un mundo encantado.

Mundo encantado

Ese mundo había sido antes de suyo enteramente concebible y com-prensible. Lo había sido mientras toda la vida estaba contenida en él. Pero ahora ha empezado una vida nueva. Aquel mundo se retiró a las sombras antemundanas y submundanas, y con todo lo comprensible que antes fue, ahora parece hurtarse a todo concepto y a toda presa que partan de la vida nueva. La propia imagen antigua del mundo no había sido de ninguna manera mágica, sino completamente autocomprensible; porque en aquel mundo, y sólo en él, se estaba como en un hogar y se sentía uno, pues, por entero en la intimidad. Pero una vez que se entró en el mundo de la Revelación, esta misma imagen, antes íntima, del mundo antiguo, este cosmos platónico-aristotélico, se convirtió de pronto en un mundo sin intimidad, no hogareño, sino inquietante. El cosmos plástico se les aparecía ahora a quienes ya no vivían en él como un mundo mágico, un mundo encantado; del mismo modo que el Dios mítico, visto ahora desde el concepto de Creación de la Revelación, se había vuelto un Dios escondido, y el hombre trágico, visto desde la Revelación, el hombre encerrado. Fue en este mundo encantado, y no antes, cuando aún era cosmos autocomprensible, donde la magia realmente pasó a ser embrujo.

Desencantamiento

Para la Antigüedad, la magia y la astrología eran artes tan poco inquietantes como le son al mundo actual las artes de la técnica. Pasaron a serlo cuando empezó a contraponerse al concepto antiguo del mundo otro concepto y se vivió ya en este nuevo, pero a la vez se intentó mantener vivos aún los elementos de un mundo que había sucumbido —pues tal era su caso—. Es sólo el concepto del mundo como criatura lo que ha puesto las artes en cuestión bajo la lívida luz del pecado. La providencia de Dios no consentía intervenciones mágicamente potentes ni ninguna exploración que se valiera de los medios de algún arte. Y cuando la nueva ciencia del mundo empezó a dar cada vez más la espalda, a partir del siglo XVII, a la antigua imagen de éste, el mundo encantado fue desapareciendo cada vez más de la vista. Como ahora se entendía el mundo unilateralmente como existencia, y sólo como existencia, como existencia momentánea, que quedaba recogida, a través del espacio entero, en la fórmula de una correlación —pues la correlación es la categoría que propiamente funda la concepción del mundo de la ciencia nueva; las de sustancia y causalidad sólo son categorías auxiliares para elaborar la materia—, se puso el mero pensamiento de la criatura en el lugar que antes ocupaba el cosmos acabado y rico de figuras. Este pensamiento de la existencia es verdad que dejó excluida una recaída en la representación del mundo

encantado; pero, por otra parte, distó mucho de darle al mundo el sostén, la firme estabilidad que poseía el cosmos antiguo. Hasta tal punto estaba desencantada la existencia, que amenazaba de continuo con disiparse en mera representación, con pasar a no ser más que eso. El desencantamiento fue un peligro análogo al que para Dios era el volver a ocultarse, y para el hombre, el volver a encerrarse. El hecho de que se tratara de desencantamiento, y no de encantamiento, va a una con el hecho de que la criatura se revele bajo el signo del No, cuando tanto el Creador como el alma amada se revelan bajo el signo del Sí. Sólo la criatura es, pues, verdaderamente, la «pobre criatura»: aquello que, al arriesgarse a salir de la fuerte protección de la providencia divina —como lo hace en tanto que naturaleza y, en general, en el concepto de mundo que tiene la ciencia moderna— está constantemente hundiéndose en la nada, ya que es en sí mismo carente de esencia y, por lo mismo, de consistencia. Para llegar a ser figura, Reino, y no mera existencia fenoménica ligada al instante, tiene que tomar esencia; y respecto de su momentaneidad, tiene que tomar perdurabilidad; y respecto de su existencia... Respecto de ésta, ¿qué tiene exactamente que tomar?

Esencialización

En el cosmos plástico del Antemundo desembocaban el ser espiritual y la plétora de los fenómenos, en última instancia, el género y el individuo. Y emergían, como explicamos partiendo del concepto del futuro que ahí predomina, en la secuencia inversa de la que había de esperarse a la vista de lo acontecido con Dios y con el hombre. Es decir, que emergían en la misma secuencia en que habían entrado, que significa, pues, precisamente, un trastorno del orden. En la criatura había emergido el género, o sea, lo universal; pero lo había hecho bajo el signo del No, es decir, autonegándose constantemente, de momento a momento. Todos los instantes contienen la riqueza entera de la criatura, pero cada uno la contiene sólo en su instantaneidad. El mundo tiene existencia: allí donde existe, existe, pero no en ninguna otra parte. Tiene ahora que emerger lo otro: la plétora, el individuo. Y como ha entrado en el mundo plástico como algo instantáneo, en la enorme sorpresa del nacimiento, tiene que emerger como duradero, como algo consistente. ¿Qué cosa es ésta: una plétora que posee duración, una individualidad que tiene en sí algo que no pasa sino que, una vez que existe, permanece consistente? ¿Es que hay en el mundo alguna individualidad que no lo sea tan sólo delimitándose frente a otra individualidad y ya a causa de ello, por principio, siendo cosa que pasa, ya que no tiene en sí el fundamento de su figura, sino que lo posee fuera de sí —o, con otras palabras: porque no se limita a sí misma—? ¿Es que hay alguna individualidad que se limite a sí misma, que determine desde sí misma su magnitud y su figura y que pueda ser por las otras individualidades únicamente obstaculizada, pero no determinada? Sí que hay en medio del mundo una individualidad así, sólo que dispersa y no susceptible de ser aislada estrictamente y en todas partes; pero la hay, y sus primeros inicios son tan viejos como la propia Creación. Su nombre es Vida.

Lo vivo

La vida orgánica en la naturaleza es eso que buscábamos: algo que está ahí desde la más remota antigüedad, pero que, en cualquier caso, no se deja derivar de la mera existencia del mundo, de su mera objetividad —para hablar como los idealistas—. Es tan sólo el signo visible de un concepto de vida que extiende sus dominios mucho más allá de las fronteras de la naturaleza orgánica. Todo, realmente todo, y no sólo los seres vivos, sino también las instituciones, las comunidades, los sentimientos, las cosas, las obras, puede estar vivo. ¿Qué quiere decir, entonces, aquí estar vivo, en contraposición con la mera existencia? Realmente, nada más que lo que acabamos de decir: la figura propia de uno mismo, que se forma desde dentro de uno y que es, por ello mismo, necesariamente perdurable. El animal y la planta, y también, en el sentido amplio y derivativo, todos los *organismos*, no son meramente el producto y el punto de intersección de ciertas fuerzas, sino que, una vez que están ahí, son algo que intenta afirmarse en su figura contra todas las fuerzas. La vida ofrece resistencia: resiste, a saber: contra la muerte. Esto es lo que la distingue de la mera existencia, que no es más que objeto, que no hace más que alzarse ahí, a saber: contra el conocimiento. Ya se ve qué es lo que la vida añade a la existencia: presta apoyo a la debilidad creatural de la existencia —que es en sí tan rica y que a tanto se extiende—, y lo hace valiéndose de seres o *esencias* con figura, firmes en sí mismos, irrevocables. Frente a los *fenómenos* de la existencia, los seres vivos son realmente seres, *esencias*. Mientras que el conocimiento de la existencia es el conocimiento de sus variaciones, el conocimiento de la vida sería el conocimiento de su conservación.

Pero como la vida conserva su duración resistiendo, es manifiesto que no corresponde plenamente a lo que estamos buscando. Porque no andábamos tras puntos perdurables, por así decir, pun-

tos candentes de vida en un mundo que, por lo demás, no vive; sino tras la perdurabilidad del mundo mismo: tras una duración infinita, que pudiera prestar sostén a la existencia, siempre instantánea, que pudiera estar en su fundamento. Ibamos, pues, tras una sustancia del mundo, por debajo de los fenómenos de su existencia; tras algo infinito que se alzara libremente como tal. Y hemos encontrado finitud de todas suertes, indeterminadamente múltiple. Hemos encontrado algo finito que lo es, precisamente, por su esencia, ya que conserva su duración resistiendo contra lo otro.

¿Cómo resolver esta contradicción? De nuevo, como todo lo demás que hasta aquí nos ha parecido que se apartaba de lo que ya habíamos considerado: con la sencilla idea de que lo que estamos buscando no es ya algo que hay ahí, sino algo que viene. Buscamos una vida infinita, y encontramos una finita. Luego esta vida finita que encontramos no es más que la que todavía no es infinita. El mundo tiene que llegar a ser todo él viviente. En vez de que se trate de meros puntos candentes aislados de vida, como las pasas en un pastel, el mundo tiene que llegar a ser todo él viviente. La existencia ha de ser viva punto por punto. El hecho de que aún no lo sea sólo significa que el mundo aún no está acabado. Y, a su vez, que este su no acabamiento sea cosa que sólo ahora nos llama la atención, y no ya a propósito del concepto de la existencia, estriba en que la existencia siempre es momentánea, y queda, por tanto, más allá de la cuestión del acabamiento o el inacabamiento, pues el momento sólo se conoce a sí mismo. Mas en cuanto se inicia la búsqueda de lo permanente, de lo que es de una vez por todas y da a la existencia fundamento y sostén, se echa de ver que lo que se busca aún no existe, o dicho con más precisión, que existe como algo que aún no existe. La vida y la existencia no se recubren aún enteramente.

La plétora o copia de los fenómenos, introducida crepitante en el cosmos, la inefable riqueza de la individualidad, es lo que se hace en lo viviente algo que dura, que tiene figura, que es sólido. Mientras que aquella muchedumbre surgió bajo el signo del No, o sea, era en sí misma pasajera, lo vivo, como emerge bajo el signo de la afirmación, exige eternidad. Quiere permanecer en su figura. Sin la copia desconcertante del cosmos, no cabe la hondura de la riqueza de la vida, que sí tiene fundamento y suelo. Si aquella copia no fuera más que *dato* fijo, como quiere el idealismo, no sería el suelo antemundano en el que puede crecer la vitalidad del Reino; pues todo emerger a lo revelado ha de ser interna conversión, de modo que de lo fijo sólo podría crecer lo móvil, lo que estuviera en sempiterna mutación. Sólo a partir de la plétora siempre renovada crece la vitalidad tranquilamente permanente, que va transmitiendo su figura del pasado al futuro. No se puede trastrocar e invertir en Reino la generación de un ser muerto a partir de una ley universal e intelectual, sino sólo el cosmos plástico en su variopinta facticidad. De la misma manera que la obstinación llena de carácter del héroe era la raíz única de que podía brotar la fidelidad del santo entregado a Dios y vuelto al mundo, y del mismo modo que el Dios vivo del mito era el único suelo apropiado para el Dios amante de la Revelación, así también fue sólo en el imperio del César Augusto —aquella realización política de la imagen plástica del mundo propia del paganismo— cuando pudo empezar a emerger el Reino de Dios en el mundo.

Crecimiento del Reino

Ya desde el principio está el mundo destinado a la vitalidad. Como emblema de este destino, el principio de lo orgánico se pierde en la grisura del pasado, y tampoco se deja captar ni aun en vías de terminarse. Pero lo que está vivo desde los más remotos tiempos no son, justamente, más que centros de vida. Tiene, pues, que aumentar la vitalidad, y lo tiene que hacer por necesidad interior. Y también esta necesidad es antiquísima. Ciertamente que el mundo fue creado en el principio no acabado, pero con la determinación y el destino de que debía llegar a estar acabado. A una con él fue creado el futuro de su llegar a acabamiento, en tanto que tal futuro. O bien, para no hablar más que de aquello en el mundo sobre lo que gravita el destino de llegar a acabamiento —pues la existencia no tiene sino que renovarse constantemente, pero no que llegar a acabamiento—: el Reino, la vitalización de la existencia viene desde el principio y está siempre viniendo. Y, así, su crecimiento es necesario. Siempre es futuro; pero es futuro siempre. Siempre existe tanto como es futuro. Aún no existe de una vez por todas. Viene eternamente. La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente. La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy. Y así, si el Reino viene eternamente, esto quiere decir que su crecimiento es, ciertamente, necesario, pero que el tiempo que mide este crecimiento no está determinado; e incluso, dicho con más precisión, que el crecimiento no guarda relación alguna con el tiempo. Una existencia que ha entrado un día en el Reino ya no puede decaer de él: ha entrado en el *de una vez por todas*, se ha hecho eterna.

Inmortalidad

Pero aquí se pone de manifiesto que el crecimiento necesario del Reino no es sencillamente la misma cosa que el crecimiento de la vida. Porque es verdad que la vida quiere perdurar, pero lucha un combate de éxito incierto. No es una necesidad que toda vida haya de morir, pero sí que es una experiencia de gran extensión. Y, así, el Reino, si bien levanta su crecimiento sobre el crecimiento de la vida, depende también de algo distinto que asegura a la vida la inmortalidad a cuya búsqueda para sí ella está y que el Reino ha de exigir para él. Sólo cuando la vida se hace inmortal es seguro aval del Reino. De modo que el mundo, para llegar a ser figura revelada y patente, exige una influencia causal desde fuera, que se venga a añadir a su propio crecimiento interno: al crecimiento precario, ya que nunca cierto de su duración, de la vida. Este influjo causal impregna su vitalidad en el acto de la Redención. Ya veremos cómo lo hace.

El Islam: la religión del progreso

Pero antes lanzaremos una última ojeada comparativa al Islam. Se nos hará así más claro el concepto de vida, tal como se halla a la base del pensamiento del Reino. También el Islam hace al mundo en su individualidad objeto de la Redención. El camino de Allah conduce al creyente a los pueblos reales de las épocas reales. Pero ¿cómo están aquí pensados estos pueblos y estas épocas? En el Reino emergen creciendo constantemente en vida, aunque de manera que no cabe calcular. No se puede decir determinadamente que un pueblo, una época, un suceso, un hombre, una obra o una institución hayan llegado verdaderamente a la vida eterna. Nadie lo sabe. Pero incluso la figura que al final perece significa un aumento de vida; aun cuando no de vida eterna, porque permanece en el recuerdo y en efectos que en último término, alguna vez y en alguna parte, entrarán en el Reino.

En cambio, en el Islam toda la individualidad mundana está todavía bajo su signo antemundano: el No. Es siempre nueva, y no algo que crece paulatinamente. Realmente, en el Islam cada edad está en la inmediatez de Dios; y no sólo cada edad, sino, en general, cuanto es individual. Por esto es por lo que en el suelo del Islam brotó el primer interés de veras histórico, en el sentido moderno, desde la Antigüedad: un interés auténticamente científico, sin el trasfondo de una filosofía de la historia. Mientras que en el mundo cristiano prevalecía el interés por tal trasfondo, y el deseo de hacer visible a los ojos de los hombres en el crecimiento del Reino de Dios que El gobierna la historia determinaba la exposición que de ésta se hacía; y la sigue determinando, y la determinará siempre, a pesar de cualquier decepción que provenga de la marcha de los acontecimientos, que siempre está enseñando que los caminos de Dios no son investigables. A este crecimiento del Reino, que sucede con necesidad interior, le opone el Islam una doctrina de lo más significativo: la doctrina de los Imanes. Cada época, cada «siglo», desde Mahoma, tiene su *Imán*, o sea su líder espiritual, que guiará por el camino recto la fe de su tiempo. Las épocas, pues, no se ponen en ninguna relación entre ellas. No hay crecimiento de una a otra; no hay *espíritu* que las atraviese todas y las reúna en unidad. Y cuando las necesidades de los tiempos ponen en aporía a la doctrina tradicional proveniente del mismo Profeta y ya no cabe recurso a ella, entonces sólo queda acogerse al consenso del conjunto vivo de los creyentes, la *Ishmá*. Mahoma habría prometido que «mi comunidad nunca estará de acuerdo en un error». Así que este consenso es, otra vez, algo enteramente presente, incomparable o, mejor dicho, exactamente opuesto a la idea de la Iglesia infalible, que sólo es infalible como guardiana viva de la doctrina tradicional; y es también cosa opuesta al concepto rabínico de la doctrina oral, que atribuye a la decisión presente, obtenida por medios puramente lógicos, inmediato origen en la misma revelación del Sinaí*. Lo que se ve bien, tanto ahí como en la doctrina de los Imanes, es la notable analogía con la concepción, específicamente *moderna*, del *progreso* de la historia y del puesto que en él ocupa el *gran hombre*.

Ahora bien, lo esencial de la analogía es que, frente al crecimiento del Reino, necesario y, sin embargo, no calculable, gracias a la influencia de lo *otro* que hemos mencionado, aquí, en la analogía en cuestión, la idea del futuro está radicalmente emponzoñada. Al futuro le pertenece, en efecto, sobre todo, el anticipar: el hecho de que el final deba ser esperado a cada instante. Es sólo gracias a esto como llega a ser el tiempo de la eternidad. Pues como los tiempos se distinguen, en general, por su relación con el presente, así también el instante presente, que había recibido del pasado el regalo de la permanencia, de la perpetuidad, y que del propio presente había recibido el ser en todos los tiempos, recibe ahora el don de la eternidad. Que todo instante pueda ser el último, es lo que lo hace eterno. Y precisamente que todo instante pueda ser el último lo hace origen del futuro como una serie cada uno de cuyos miembros es anticipado por el primero.

* Cf. el tratado *Menajot* 29b.

Pero esta idea del futuro —que el Reino está «en medio de vosotros»*, que viene «hoy»**—, esta eternización del momento se desvanece tanto en el concepto islámico como en el moderno de las épocas del mundo. En ellos es verdad que los tiempos forman una serie infinita; pero infinita no es eterna: infinita es, tan sólo, *siempre*. En el concepto islámico del tiempo, tal como se lo halla oculto en la doctrina de los Imanes y en el concepto de Ishmá, la secuencia de los tiempos se disuelve hasta quedar reducida a la infinita indiferencia del hecho de que unos siguen a los otros, de tal modo que, aunque cada miembro aislado es por entero instantáneo, la suma de ellos, cuando uno la hace, más se parece a un pasado que a un futuro. Que todas las épocas sean para Dios igual de inmediatas es, por cierto, la auténtica idea del historiador puro, que se borra para ser mero instrumento del conocimiento de lo pasado. Y en un principio parece que en la idea del progreso está viva, al menos, la relación, el crecer, la necesidad, igual que lo está en la idea del Reino de Dios. Pero en seguida traiciona lo que realmente lleva dentro con el concepto de la infinitud: cuando se habla de *eterno* progreso, lo que de verdad se quiere decir siempre es, tan sólo, progreso *infinito*; progreso que sigue progresando y en el que cada momento tiene la certeza garantizada de que ya le llegará su turno —o sea, que puede estar tan seguro de que llegará a existir como puede estarlo un momento pasado de su haber ya existido—. Así que esta idea auténtica del progreso contra nada se rebela más tajantemente que contra la posibilidad de que la *meta ideal* pudiera y debiera ser alcanzada quizá ya en el instante próximo, ahora mismo incluso. Es precisamente el, digámoslo así, pequeño detalle por el que cabe diferenciar al creyente en el Reino —que sólo para hablar el lenguaje de su época emplea la palabra «progreso», cuando en verdad quiere decir el Reino—, del auténtico adorador del progreso: me refiero al hecho de que el primero no se pone en guardia contra la perspectiva y el deber de la anticipación de la *meta* en el instante próximo. Sin esta anticipación y sin la interna premura por ella; sin que *se quiera traer al Mesías antes de tiempo****, y sin la tentación de *forzar el Reino de los cielos****, el futuro no es el futuro, sino un pasado estirado en una longitud infinita y proyectado hacia delante. Porque sin esa anticipación el instante no es eterno, sino que es algo que se va perpetuamente arrastrando por la larga carretera general del tiempo.

* Lc 17, 21.
** Tratado *Sanedrín* 98a, comentando Sal 95, 7.
*** Cf. Talmud: *Baba Meziá* 85b.
*** Cf. Mt 11, 12

Crecer y actuar eficazmente

Así que es desde dos lados como se llama a la puerta cerrada del futuro. En oscuro crecimiento que se sustrae a todo cálculo, pugna la vida del mundo por emerger. En el cálido desbordamiento del corazón busca el camino hacia el prójimo el alma que se está santificando. Ambos —el mundo y el alma— llaman a la puerta cerrada: aquél, creciendo; ésta, actuando eficazmente. Porque toda acción eficaz se dirige, por cierto, al futuro, y el prójimo que el alma busca le está siempre inminente y va por delante de ella, y solamente es anticipado en el que se encuentra en este instante preciso ante ella. Tanto el crecer como el actuar se vuelven eternos gracias a tal anticipar. Pero ¿qué es lo que anticipan? No otra cosa sino el uno al otro. El actuar del alma, vuelto por completo al prójimo del momento tanto por lo que hace al obrar como por lo que hace a la conciencia, está anticipando desiderativamente en esta su actuación el mundo entero. Y el crecimiento del Reino en el mundo, cuando anticipa esperanzadamente el final ya para el próximo momento, ¿qué es lo que está esperando para tal instante próximo, sino el acto del amor? La espera del mundo es, en efecto, ella misma un forzar ese acto. Si el Reino sólo creciera a impulsos mudos, romos y afanosos, y fuera así siempre progresando en la infinidad del tiempo, no teniendo ante sí más final que la infinitud, el acto se vería paralizado; y como lo más lejano se encontraría, para él, infinitamente lejos, también lo más cercano y el prójimo le serían inalcanzables. Pero, en cambio, allí donde el Reino avanza en el mundo a pasos no calculables y cada instante ha de estar preparado para acoger la plenitud de la eternidad, lo más lejano es lo que se espera a cada próximo momento; con lo que lo más próximo, que no es sino el representante de lo más lejano, de lo más alto, del todo, se pone a cada instante al alcance.

Así actúan aquí eficazmente el uno sobre el otro hombre y mundo, en una acción recíproca indisoluble. Y lo que no se puede disolver en ninguna acción es que la libertad se halla vinculada al objeto de su acto; que lo bueno sólo es posible en un mundo que ya es bueno; que el singular no puede ser bueno sin que todos lo sean; y, por otra parte, sin embargo, que en el mundo, como dijo sabiamente la reina de Prusia*, sólo se puede llegar a ser bueno gracias a los buenos. Se trata de una unión indisoluble: el hombre y el mundo no se pueden separar uno del otro. El actuar desata del

* Se refiere a la reina Luisa.

hombre el acto, pero vuelve a atar lo desatado: lo ata al mundo. Y la espera desata del mundo el Reino, porque si el mundo no esperara, «progresaría» infinitamente, y el Reino jamás llegaría; pero esta espera, a su vez, vuelve a atar lo desatado: lo ata al actuar del hombre. De esta atadura, pues, no se pueden liberar ellos mismos mundo y hombre. En cuanto se desligan, lo único que hacen es atarse uno a otro aún más fuertemente. Por ellos mismos no se pueden librar uno de otro. Lo único que pueden es ser liberados, *redimidos* uno con otro: redimidos por un tercero que redima al uno del otro, al uno por el otro. Además de mundo y hombre, sólo hay un tercero: sólo Uno puede llegar a ser Redentor para ellos.

Sobre el método

Este ir juntos sólo se da aquí. De Dios al mundo y de Dios al hombre, el tránsito iba en una sola dirección. Dios tenía que crear el mundo para que él, como criatura desencantada, pudiera acogerse bajo las alas de su providencia. Dios tenía que llamar al hombre por su nombre* para que él, como alma abierta, abriera su boca. Sólo aquí los dos polos se hallan de antemano referidos mutuamente, y cuanto entre ellos sucede, sucede simultáneamente en ambos. El descubrimiento de la cosa tuvo lugar en la serie de las palabras que partía de la palabra-raíz de la coseidad, hacia la cosa perfecta. El descubrimiento del alma tuvo lugar en el diálogo que se inició con el Yo-raíz de quien lo suscitaba: Yo-raíz que despertaba. Pero la Redención del alma en las cosas y de las cosas, y la de las cosas por el alma, tiene lugar en el canto a dos voces, unísono, de ambos: en la frase en que se acuerdan mutuamente las voces que dicen las dos palabras. En la Redención, el gran Y cierra el arco del Todo.

Del Y no emerge, pues, ninguna palabra-raíz, del mismo modo que él, por su parte, no era ya ninguna palabra originaria, sino nada más que el puente entre las dos palabras originarias: el Y entre Sí y No. El Y prelingüístico no se revela en una palabra-raíz, sino en la frase-raíz, o sea, en la frase formada por las dos palabras raíces. Como recordaremos a propósito del papel que desempeñaba entre los tres elementos del antemundo, el Y no es originario. En él no surge ningún Algo; no está inmediato a la Nada, como lo están el Sí y el No, sino que es el signo del proceso que hace crecer la figura acabada entre lo que ha surgido en el Sí y el No. Es, pues, cosa totalmente distinta de la *síntesis* idealista. Como se puede observar mejor que en cualquier otro lado en Kant, o sea, en su origen histórico, tal síntesis, que opera sobre un «material» muerto, meramente «dado», es realmente creadora. Y por esto, en el curso del movimiento idealista, termina por convertirse en quien de nuevo produce la tesis, es decir: en el principio propiamente creativo de la dialéctica. La antítesis se vuelve mera mediadora entre la producción primera y la segunda producción de la tesis, y en este constante reencuentro de la tesis tiene lugar el avance del saber en la dirección del conocimiento que progresa en profundidad: realización infinita y, al mismo tiempo, giro absolutamente idealista que se da al pensamiento capital de Platón sobre el conocimiento como reconocimiento —que su autor concebía en sentido totalmente no idealista: como una recreación intelectual del ser increado—. Así, pues, semejante concepción de la síntesis implica de modo esencialísimo la mediatización de la antítesis. La antítesis queda convertida en puro tránsito de la tesis a la síntesis: no es ella misma originaria. La relación se hace intuitiva en seguida si pensamos, por ejemplo, en cómo concibe Hegel el dogma trinitario. Lo esencial para él es conocer a Dios como Espíritu, y el Hombre-Dios no significa más que el cómo de esta ecuación entre Dios y Espíritu. O pensemos, si no, en el supremo compás ternario de la *Enciclopedia*, en el que la naturaleza es tan sólo el puente entre la lógica y el espíritu, y todo el énfasis está puesto en cómo éstos se vinculan copulativamente.

Ahora bien, como para lo más fundamental de nuestra concepción es la originariedad por lo menos equivalente del No respecto de la que posee el Sí, o la *facticidad* de la Revelación, del mismo valor como tal que la de la Creación, la consecuencia ha de ser que nuestra síntesis, el Y, recibirá un significado completamente distinto. Precisamente porque la tesis y la antítesis tienen que ser ambas *creadoras* de suyo, la síntesis misma no cabe que sea creadora. Sólo le cabe extraer el resultado. Es realmente nada más que el Y, nada más que la clave de la bóveda —levantada, por lo demás, sobre pilares propios—. Así que tampoco puede volver a convertirse en tesis. La clave de bóveda no puede transformarse, a su vez, como tiene que hacer en Hegel, en piedra angular. No se pasa a proceso dialéctico alguno; sino que, en la medida en que la serie de los tiempos del Día del mundo —serie que sólo ocurre una vez— recibe significación categorial, tales categorías tienen vigencia sólo como categorías en el antiguo sentido, o sea, como criterios con los que se mide y articula una realidad, y no como la fuerza interior con la que esa realidad se mueve a sí misma. En sentido estricto e inmediato, sólo hay la serie Creación – Revelación – Redención, que no es de ninguna manera conceptual y universal, sino entera-

* Cf. Is 43, 1.

mente concreta y que sólo tiene lugar una vez. El final es realmente final, y, como tal, no tiene relación especial con ninguno de los dos procesos que emergieron en el principio, sino, a lo sumo, con el principio mismo. La Redención no está con la Creación en más íntima relación que con la Revelación, ni está con la Revelación en más íntima relación que con la Creación. Sólo tiene una relación estrechísima con aquel de quien parten tanto la Creación como la Revelación: Dios. Dios es el Redentor en un sentido mucho más fuerte que es Creador y Revelador. En efecto, en la Creación se hace creador, pero crea la criatura; y en la Revelación se hace revelador y patente, pero se revela al alma. En cambio, en la Redención no es meramente redentor, sino que, al quedar tras El, en cierto modo, la obra de la Creación y el acto de la Revelación, y actuar ahora autónoma y recíprocamente, como si El no existiera, El, en última instancia, como despues veremos, se redime a sí mismo*.

Frase-raíz

Pero estamos anticipándonos. Detengámonos antes en el nacimiento de la figura que recibe el Y submundano cuando entra en el mundo de arriba del lenguaje. Detengámonos en la frase-raíz. Ha de aunar las palabras-raíces de la Creación y la Revelación: aquella ***nada más que predicado*** que era el ***¡bueno!*** y aquella ***nada más que sujeto*** que era el *yo* divino. Y como ha de resultar una frase que tienen que decir ambas partes simultáneamente —realmente a dúo—, ese *yo* no puede quedarse siendo *yo*. El hombre y el mundo tienen que poder cantar al unísono. En el lugar del yo divino, que sólo lo podía decir Dios, tiene que estar el nombre divino, que sí lo pueden llevar en su corazón el hombre y el mundo; y de él se dirá que *es bueno*.

Forma coral

Tal es la frase-raíz de la Redención, el tejado sobre la casa del lenguaje, la frase verdadera en sí misma; la frase que sigue siendo verdadera sea como quiera que se la diga y venga de la boca que viniere. Que dos por dos es cuatro puede volverse no verdadero, por ejemplo, cuando se le ha enseñado a un papagayo y él lo «dice». Porque ¿qué son para el papagayo las matemáticas? Pero la frase ***Dios es bueno*** no puede llegar a ser no verdad ni siquiera en este caso, el más grotesco de los casos posibles en que puede ser pronunciada, porque también al papagayo lo ha creado Dios, y también a él se dirige, a fin de cuentas, su amor. Todas las demás formas lingüísticas deben poder ser vinculadas con esta frase. Y, en efecto, mientras que a la palabra-raíz de la Creación le siguen las formas en la serie de un desarrollo de las cosas, como las frases aisladas de una historia se van siguiendo, y mientras que la palabra-raíz de la Revelación inaugura un diálogo, aquí todas las formas lingüísticas tienen que ser portadoras y esclarecedoras del sentido de esta sola frase. Tienen que ser meras formas que explican y aun consolidan con mayor fuerza la relación entre ambas partes de la frase. El bajo continuo de la frase ha de resonar todo a lo largo de cada forma, y las formas mismas tienen que ir elevando la frase, en un *crescendo* continuo, al nivel, siempre mayor, del himno. En vez de relato que se afana hacia la cosa desde el que lo relata, en vez de diálogo que va y viene entre dos, la gramática aparece aquí como canto estrófico que va ***in crescendo***. Y como canto primigenio, que es siempre canto de muchos. El individuo no canta. Sólo una vez que la canción ha nacido como canción de muchos, puede luego llenar también las formas, ya no propias del canto auténtico, del relato y del recitativo a dúo, y se vuelve balada del cantor en la corte de los reyes, y canción de amor. Pero en su origen el canto es a muchas voces que dan la misma nota y van al unísono, y sobre todos los contenidos del canto se halla la forma de esta comunidad. Incluso es que el contenido tan sólo sirve de fundamento para esta su forma. No se canta en común por mor de determinado contenido, sino que se busca un contenido común para poder cantar en común. La frase-raíz, si debe ser contenido del canto común, sólo puede aparecer a título de fundamentación de esta comunidad. ***El es bueno*** debe aparecer como ***pues El es bueno***.

Invitación

Entonces ¿qué es lo primero que así se fundamenta? Sólo puede ser la comunidad del canto, y esta comunidad no como un hecho ya perfecto y cumplido, no como un indicativo, sino, justamente, como un hecho que acaba de ser fundado. La fundación o institución de la comunidad debe, pues, preceder al contenido del canto como una invitación a cantar en común, a dar gracias y confesar en común ***que El es bueno***; o, más bien, traduciendo correctamente las cosas, atendiendo a que este cantar, dar gracias y confesar es lo principal, y lo cantado, lo que se agradece y lo que se confiesa sólo es el fundamento: se trata de una invitación a cantar,

* Cf. Midrás Tehil.lim sobre Sal 91, 16.

dar gracias y confesar, *porque El es bueno*. Invitación que, por su parte, no cabe que sea un imperativo, una invitación del que invita dirigida a un invitado que tenga que aceptarla. La propia invitación debe ya estar bajo el signo de la comunidad. El que invita tiene al mismo tiempo que ser uno de los invitados, tiene que estar también invitándose a sí mismo. La invitación tiene que estar en el modo cohortativo o exhortativo, tanto si la diferencia respecto del modo imperativo se deja reconocer externamente, como si no. La aparente invitación *dad gracias* tiene ella misma que tener tan sólo el sentido de *demos gracias*. El que invita y exhorta da él mismo gracias también, e incluso invita a fin de poder él también dar gracias. Cuando exhorta a su alma y a cuanto en él hay a alabar, el que invita está inmediatamente invitando a la vez al mundo entero, a los mares y los ríos, a todos los paganos y a quienes temen a Dios*: *¡Alabad al Señor!***. Cuanto hay en él es para él, ya que *es*, algo exterior a lo que debe exhortar; y lo más alejado, el mundo entero, no es, por otra parte, nada exterior para él, sino algo que con él se hermana cantando al unísono el canto de alabanza y de acción de gracias.

Reunión

Alabanza y acción de gracias, la voz del alma redimida para acordarse con el mundo entero y la voz del mundo redimido para poder compartir canto y mientes con el alma: ¿cómo es posible que estas dos voces suenen al unísono? ¿Cómo han podido encontrarse los que estaban separados, sino en la unidad de aquel ante quien cantan, a quien alaban y dan gracias? ¿Qué es lo que une a la voz solitaria del que invita con el mundo entero? El es diferente del mundo entero, y aquí tenemos dos sujetos, dos nominativos de índole distinta. Y cuanto tiene y ve es también diferente de cuanto el mundo entero tiene y ve: dos objetos, pues, dos acusativos de índole distinta. Sólo aquel a quien da gracias, que no es objeto para él y, por tanto, no va ligado a él, sino que es algo *allende* él y cuanto para él puede llegar a ser objeto; sólo ése es el mismo al que el mundo entero da gracias. En el dativo que está allende todo se encuentran las voces de los corazones aquende separados. El dativo es lo que une y reúne. Aquel a quien se da algo, como aquí se le dan las gracias, no se vuelve por ello propiedad de lo que se le da. Permanece más allá del donante, y como permanece más allá del

* Cf. Sal 69, 35; 148, 7; 117, 1; 22, 24; 135, 20.
** Sal 103, 1.

donante individual, puede ser el punto en que consigan reunirse todos los que dan. El dativo, a título de esto que verdaderamente liga, puede ser lo que verdaderamente desata y libera para todo lo que está atado sin verdad e inesencialmente. Puede ser lo que redime, gracias sean dadas a Dios.

Reconocimiento

En el dativo se reúnen todas las acciones de gracias. La acción de gracias da gracias por el don. Al serle dadas gracias a Dios, se le confiesa como el que da el don, y se le reconoce como el que atiende la oración. La oración del individuo, la jaculatoria, fue lo supremo a que podía ascender el individuo como tal individuo. Pero que su oración fuera oída es cosa que estaba más allá. Sólo en la medida en que acontecía en el alma del individuo, la oración, como poder orar, era ya para sí misma su propio cumplimiento. Pero el Reino por cuya venida da voces sin saberlo toda oración*, incluso la jaculatoria del individuo; la visible exhibición de lo meramente vivido en el santuario del alma, no llega en la Revelación, y la oración queda, pues, siendo un gemido en la noche. Ahora su cumplimiento está inmediatamente ya ahí: en la unificación del alma con el mundo entero que tiene lugar en la acción de gracias, ha llegado el Reino de Dios, que no es sino, precisamente, la mutua unión del alma y el mundo entero; y toda oración posible es escuchada y cumplida. La acción de gracias por el cumplimiento de toda oración precede a toda oración que no es mera jaculatoria surgida de la cercanía del alma a Dios, esa soledad a dos. El reconocimiento común y universal de la bondad paternal de Dios es el fundamento sobre el que se alza todo orar en común. Luego a propósito de esta oración común es verdad que es atendida, no al modo de la jaculatoria surgida de la hondura solitaria de la necesidad, que lo es cuando se abre paso combatiendo, al poder rezar el alma; sino que es atendida antes de ser pronunciada. Su cumplimiento va anticipado en la acción de gracias y en la alabanza. La acción de gracias común es ya el cumplimiento de todo aquello por lo que cabe orar en común, y es la venida de aquello por lo que únicamente pueden las peticiones individuales atreverse a llegar ante el rostro de Dios con la fuerza de coacción de la comunidad, a saber: el Reino. La confesión y la alabanza comunes tienen que preceder, como su cumplimiento, a toda petición común, a toda oración común.

* Se alude, naturalmente, al *Padrenuestro* (cf. Mt 6, 10) y sus paralelos judíos: la oración *Alenu* y el *Kaddish*.

Pero, desde luego, este cumplimiento tan sólo precede, tan sólo es anticipado. Si fuera posible no rezar más que por la venida del Reino, sólo por esto, este cumplimiento anticipado en la acción de gracias no estaría anticipado: la alabanza y la acción de gracias no serían entonces tan sólo el primer sentimiento, sino el único. Porque en tal caso el Reino ya estaría aquí. La petición de que llegue no necesitaría ser pronunciada: la oración terminaría con la palabra con la que empieza, con la alabanza. Pero no es así. Todavía no es posible, no le es posible a la comunidad ni le es posible al hombre en la comunidad, rezar únicamente por la venida del Reino. Esta oración se halla todavía oscurecida y perturbada por muchas otras peticiones: el perdón de los pecados, la maduración de los frutos de la tierra; en suma, por todo cuanto los rabinos llaman, muy profundamente, las necesidades del hombre solo*. Verdaderamente se trata de las necesidades del hombre solo. Si el individuo estuviera ya realmente unido con el mundo entero, tal como él anticipa estarlo en la alabanza y la acción de gracias, todas estas necesidades suyas desaparecerían. Ellas son la señal de que él tan sólo anticipa el estar redimido de los lazos de la necesidad en la unión universal de su alma con el mundo entero en la alabanza y la acción de gracias; y son, pues, también la señal de que la Redención es absolutamente algo que aún ha de venir, porvenir y futuro.

Anticipación

Tiene, pues, aquí el futuro el significado que para la Revelación tiene el presente y para la Creación el pasado. Pero mientras que el presente es para la Revelación un concepto fundamental, y por tanto, aparecía en el mismo comienzo del *diálogo*; y mientras que el pasado era para la Creación el concepto que la cierra y, por lo mismo, el objetivo de todo el *relato*, para la Redención el futuro aparece únicamente en medio de ella y casi como cosa secundaria. Justamente, para el futuro es decisivo poder y tener que ser anticipado. Esta anticipación, este hoy, esta eternidad del agradecimiento por el amor de Dios —pues este amor *perdura eternamente***—, esta eternidad que, como ya explicamos, no es *muy larga*, sino *ya hoy****: ello es el auténtico contenido melódico de la estrofa del canto común, en la cual el futuro ha aparecido únicamente como una figura de acompañamiento que va entralazándose regularmente con la melodía.

* Cf. Talmud: *Abodá Zard* 7b.
** Por ejemplo, Sal 136, 1.
*** Cf. también Jn 5, 24.

El prójimo

Ahora bien, si sobre toda unión redentora hay escrito un *aún no*, ello no puede llevar más que a que, ante todo, el instante justamente actual represente al fin, y a lo universal y supremo los represente, ante todo, lo más próximo. El lazo de la unión consumada y redentora de hombre y mundo es, ante todo, el prójimo. Siempre lo es el prójimo: lo más próximo de lo próximo. Así, pues, en el canto de todos se inserta una estrofa que sólo la cantan dos voces singulares: yo y mi prójimo. De modo que, en vez del plural, que contiene a las cosas a título de representantes singulares de su especie, y en vez del singular, en el que el alma vive su nacimiento, aquí quien domina es el dual, esa forma que no perdura en las lenguas, sino que, en el curso de su evolución, termina absorbida por el plural. Y la verdad es que no se sostiene con firmeza más que, a lo sumo, sobre las pocas cosas que se presentan en pares; pues, en los demás casos, va deslizándose de un portador a otro, y de éste al siguiente, de un próximo al siguiente próximo, y no descansa hasta no haber recorrido el círculo entero de la Creación. Aunque es sólo apariencia que ceda al plural su dominio. En realidad, a lo largo de su peregrinación va dejando huellas de sí por todas partes, al poner en todas al plural de las cosas la señal de la singularidad. Donde alguna vez estuvo el dual, allí donde alguien o algo se hizo prójimo de un alma, en ese lugar cierto fragmento del mundo se ha convertido en lo que no era antes: en alma.

El acto

No está en modo alguno determinado el orden que haya de llevar tal peregrinación por el mundo. A la llamada que despierta le responde siempre la voz más próxima, y cuál sea ésta, es cosa que no queda a la elección de quien llama. El que despierta ve siempre tan sólo lo más próximo: al prójimo. En realidad, apenas si ve al prójimo. Solamente es que siente en sí el desbordante impulso de hacer acto de amor. Le es indiferente qué algo, y dotado con qué propiedades, se le ofrece, de entre la copia de algos. Le basta con saber que todos los algos, sean cuales sean sus propiedades y su índole específica, se harán para él, por la fuerza del acto que mana de él mismo, algo único, subjetivo y sustantivo. Es el verbo el que, al conjuntar, como cópula que ella misma es indeterminada, la frase, da a la universalidad adjetival del predicado firmeza sustantiva y unicidad; y es él, el verbo, el que hace sujeto al sustantivo. Así como también, cuando, como verbo activo, posee determinación de

contenido, sigue dirigiéndose siempre, sin hacer la menor elección, desde el sujeto hacia cualquier objeto que se le presente. Ahora bien, en este su no elegir redime al objeto sacándolo de su pasiva rigidez y poniéndolo en movimiento, y redime al sujeto sacándolo de su encierro sobre sí mismo y poniéndolo a realizar actos.

La realización

Así, pues, la indeterminación es el signo bajo el cual el acto del amor hace de su objeto un prójimo. En la Creación, lo determinado fue creado sobre el fondo de lo indeterminado correspondiente, gracias a la colaboración de los dos artículos. En la Revelación, lo total y solamente determinado, el nombre propio del individuo, que es único en su especie —en la especie propia suya y nada más que suya— es pronunciado o llamado. Ahora aparece lo indeterminado, lo cualquiera como tal, sin relación, a diferencia de lo que ocurría en la Creación, con cierto determinado que va con él coordinado —con cierto determinado peculiar o especial suyo—. Con todo, sí que tiene una relación con algo determinado; sólo que tal determinado no le está subordinado, sino que es él quien se le subordina. Lo completamente indeterminado del *cualquiera* hace relación a un determinado: a un determinado que lo es tan completamente como el otro es completamente indeterminado. Ahora bien, completamente determinado no está nada singular o individual, sino tan sólo el conjunto total de todo lo determinado: el Todo. Y de este mutuo pertenecerse el *cualquiera* y el *el mundo entero*, tal como lo realiza o actúa el amor al *prójimo*, le nace al mundo de la Redención una facticidad que se corresponde en un todo con la realidad efectiva que fue puesta en acto para la Creación por la colaboración de lo limitadamente universal y de lo limitadamente particular. La facticidad absoluta que resulta para el mundo de la Redención de que cualquiera que me sea el más próximo represente ante mí con plenos poderes al mundo entero, cuaja en la estrofa final del canto, en la cual las voces que al principio se invitaban recíprocamente a la acción de gracias, cada una sonando aislada, se unen en el poderoso unísono del *nosotros*.

La meta

El nosotros siempre es *todos nosotros*: *todos nosotros, los aquí reunidos*. No cabe, pues, entender la palabra «nosotros» si no va unida a un gesto. Cuando uno dice «él», sé que está mentando a

uno; y sé eso mismo también, aunque esté a oscuras, cuando oigo a una voz decir «yo» o «tú». Pero si uno dice «nosotros», aunque yo lo esté viendo no sé a quiénes está mentando: si a él y a mí; o a él, a mí y a cualesquiera otros; o a él y a cualesquiera otros sin mí, y, en fin, a qué otros. De suyo, el «nosotros» se refiere siempre al ámbito máximo que quepa pensar, y sólo el gesto de la locución o una palabra que se le agrega —nosotros, los alemanes; nosotros, los filólogos— limita, en cada caso, ese círculo máximo, hasta restringirlo a un sector menor. «Nosotros» no es un plural. El plural surge en la tercera persona del singular, que no por casualidad tiene los dos géneros; pues, en la simplificación del mito, el sexo introduce el primer orden conceptual en el mundo de las cosas, y es gracias a él como se hace visible en cuanto tal la pluralidad. En cambio, el nosotros es la totalidad que procede evolutivamente del dual, y que, a diferencia de la singularidad del yo y de su compañero, el tú —que es una singularidad únicamente ampliable—, no puede ser ni ampliada ni restringida. En el nosotros, pues, da comienzo la estrofa final del canto de la Redención. Este canto había empezado con el cohortativo: con la llamada de invitación de los individuos salidos del coro y con las réplicas que el coro les da. Con el dual pasó a un *fugato* a dos voces, en el que iban participando cada vez más instrumentos. Finalmente, con el nosotros se aúna todo en el compás igual del coral del canto final polifónico. En él, todas las voces se han hecho voces independientes; cada una canta la letra al modo propio de su alma. Pero todas estas maneras se adecuan al mismo ritmo y se unen en armonía.

El límite

Pero sigue siendo una letra, sigue siendo palabras, palabra, aquello en que se aúnan las voces del mundo animado. La palabra que cantan es *nosotros*. Como canto, se trataría del final: del acorde final pleno; pero como palabra, no puede ser la última, como no puede serlo ninguna otra palabra. La palabra jamás es lo último, jamás es cosa meramente dicha, sino que siempre es también un decir. Y es que éste es el auténtico misterio del lenguaje, ésta es su vida propia: que la palabra habla. Así, desde el nosotros cantado habla la palabra dicha, y dice: *vosotros*. El *nosotros* abarca cuanto puede asir y alcanzar, incluso cuanto puede ver. Pero, por su propia clausura y unicidad, a aquello que ya no puede alcanzar y ni siquiera puede ver, tiene que expulsarlo fuera de su círculo de luz y de sonido, al frío espanto de la nada, diciéndole *vosotros*.

La decisión

Sí, el vosotros es espantoso. Es el juicio. El nosotros no puede evitar pronunciar ese juicio. Porque sólo en este juicio le da a la totalidad de su Nosotros un contenido determinado que, sin embargo, no es un contenido particular, ya que no le quita nada de su totalidad. El juicio, efectivamente, no lo separa de ningún contenido particular: de ningún contenido que no sea la nada. Así, el nosotros adquiere como contenido todo lo que no es nada, todo lo real, todo lo fáctico. Tiene, pues, el nosotros que decir vosotros; y cuanto más se hincha, con más fuerza truena en su boca el vosotros. Tiene el nosotros que decirlo, aunque sólo puede decirlo por vía de anticipación, y ha de esperar la última confirmación de otra boca: de una última boca. He aquí la anticipación decisiva, el juicio tajante en el que el Reino que viene es real como porvenir y, por ello, la eternidad es hecho. El santo del Señor tiene que anticipar el juicio de Dios: tiene que declarar a sus enemigos enemigos de Dios*. Para él mismo es esto terrible, pues haciéndolo se somete a sí mismo al juicio de Dios: Señor, júzgame, ven y mira. Tú me exploras y me conoces. Examíname, entonces, y comprueba mis pensamientos, y ve si hay falsedad en mi alma.

El fin

Dios mismo tiene que decir la última palabra; que ya no cabe que sea una palabra. Pues ha de ser fin, y ya no anticipación, cuando toda palabra no sería sino anticipación de la siguiente, de la próxima palabra. Para Dios, los nosotros son como los vosotros: *ellos*. Pero Él no dice *ellos*, sino que lo realiza. Lo hace. Él es el Redentor. En su *ellos* se hunden el nosotros y el vosotros en una luz una y cegadora. Todo nombre se desvanece. El juicio último, el juicio que anticipa eternamente anula la separación corroborándola, tras haberla confirmado; y apaga los fuegos del infierno. En el juicio último, que Dios mismo juzga en nombre propio, todo Todo va a parar a Su Totalidad y todo nombre a Su Uno sin nombre. La Redención hace que, allende la Creación y la Revelación, el día del mundo termine con la misma campanada de medianoche con que empezó; pero de esta segunda medianoche es verdad lo que está escrito: que la noche es luz junto a Él. El día del mundo, en su último instante, se revela como lo que fue en su primer momento: como día de Dios, como día del Señor**.

* Alusión a Sal 139, 21. Cf. para lo que sigue cómo continúa el texto bíblico.
** Zac 14, 1.

El Uno y el Todo

Tiene, pues, la Redención por último resultado suyo algo que la eleva por encima, comparativamente, de la Creación y la Revelación: Dios mismo. Él es —ya lo hemos dicho— Redentor en un sentido mucho más grave que como es Creador y Revelador; porque no es meramente el que redime, sino también el que es redimido. En la Redención del mundo por el hombre y del hombre en el mundo, Dios se redime a sí mismo. El hombre y el mundo desaparecen en la Redención; Dios, en cambio, en ella se cumple. Es sólo en la Redención donde Dios deviene lo que la frivolidad del pensamiento humano ha buscado desde siempre por doquier, lo ha afirmado en todas partes y, sin embargo, en ninguna lo ha encontrado, justamente porque no cabía hallarlo en ningún sitio, ya que aún no era: el Todo-Uno. El Todo de los filósofos, que habíamos nosotros fragmentado conscientemente, aquí, al sol cegador de la medianoche de la Redención cumplida, surge finalmente como Uno. Sí: finalmente.

El Reino de Dios y el Reino del Mundo

Es, pues, evidente, también, que el Reino de Dios y el Reino del Mundo no rivalizan uno contra el otro —como sí lo hacen el concepto de creación propio de la fe y el concepto de generación propio del idealismo—, aun cuando la Redención, a diferencia de la Revelación, que sólo se hace al hombre, sucede, como la Creación, en el mundo. Pero es que igualmente acontece también al hombre, de modo que el Reino no es, en absoluto, una pizca más mundano que humano, más externo que interior; y ya esto excluye la comparación entre ambos Reinos. No están uno al lado del otro. El Reino de Dios se impone en el mundo impregnando el mundo. Desde el mundo, con todo, y como signo de esta incomparabilidad, sólo puede percibirse una parte del Reino de Dios que viene: la parte central, el *dual* del amor al prójimo. Para la parte inicial —el *dad gracias*—, no se le ha abierto al mundo el oído con que escucharla; para la final —el *nosotros*—, carece del ojo que pueda pre-verla. Así que sólo ve el acto del amor, y lo compara con su propio acto. Ve en este caso, y oye; pero ve con ojos ciegos y oye con oídos sordos. Porque lo que ahí está aconteciendo —que la vida del mundo, que crece, se va llenando de alma— es algo que no puede verse desde el mundo; porque aunque, a diferencia de lo que le pasa

con el *dad gracias* y con el *nosotros*, él ve que algo está sucediendo, no ve qué es. Sólo ve anarquía, desorden, trastorno de su vida que iba creciendo tranquila. Y es que, para poder ver el *qué*, tendría también que poder ver el punto del que arranca el acontecimiento de la animación: el alma del hombre. Y no puede. Porque el hombre, en quien despierta el alma, no le pertenece hasta que no se vuelve él mismo mundo animado —en la Redención—.

El prójimo y el sí-mismo

El acto de amor del hombre sólo aparentemente es acto. No le ha sido dicho por Dios que haga a su prójimo lo que querría que hicieran con él. Esta forma práctica del mandamiento del amor al prójimo, para ser usada como regla de la actuación, en verdad sólo señala el límite negativo inferior que prohíbe traspasar al obrar, y por ello, debe ser expresada, preferiblemente, ya por lo que hace a lo externo, en forma negativa. Lo que debe el hombre es amar a su prójimo como a sí mismo. Como a sí mismo. Tu prójimo es *como tú*. El hombre no debe renegar de sí. Precisamente aquí, en el mandamiento del amor, su sí-mismo resulta confirmado definitivamente en su puesto. No es que se le ponga ante los ojos el mundo como una mezcolanza infinita y se le diga, señalando con el dedo a toda esa mezcolanza, *eso eres tú**. Eso eres tú, así que deja de distinguirte de ello y ve a mezclarte tú también en él, a desaparecer y perderte en él. No. Muy al contrario. Del caos infinito del mundo se le pone ante su alma un algo próximo, su prójimo; y de él, y en primer lugar, sólo de él se le dice: *él es como tú*. Como tú, o sea, no *tú*. Tú sigues siendo tú, y debes seguirlo siendo. Pero él no debe quedar para ti siendo un *él*, o sea meramente un *ello* para tu *tú*; sino que él es como tú, como tu *tú*; un tú como tú; un yo; alma.

Alma y mundo

Así, el alma no hace animado al mundo, propiamente, gracias a lo que ella hace, sino porque lo hace por amor. Que ahí, además, suceda algo, que haya un ser-hecho sin que propiamente haya un acto, es algo que ya no corre a cargo del hombre, sino del mundo, porque él es el que se mueve saliendo al encuentro del acto del amor. Hay una ley que rige el orden en el que las cosas se ponen en movimiento hacia el acto de amor del hombre; sólo que esta ley

* Se alude al final de la instrucción Śvetaketu en *Chāndogya Upanisad* VI, 16.

no es visible desde el hombre. Para él, todo próximo que se le presenta ha de ser *cualquiera*, el representante de todo otro, de todos los otros. No le es lícito preguntar, distinguir: es para él su prójimo. Pero vistas las cosas desde el mundo, el acto de amor del hombre es, a la inversa, lo insospechado, lo inesperado, la gran sorpresa. En sí mismo lleva el mundo la ley de su vida que crece. Pero cómo haya realmente de llegar a perdurar esta vida que en él crece y que aspira en cada nuevo miembro que se le va agregando a perdurar —por ejemplo, si es que quizá le será concedida la inmortalidad—, es cosa oscura, vista desde el mundo. El mundo tan sólo sabe —o cree saber— que todo lo vivo tiene que morir. Y si aspira el mundo a la eternidad, lo hace en la expectativa de una acción que obre sobre él desde fuera y preste a la vida inmortalidad. El mundo mismo hace brotar, en un crecimiento conforme a ley, de su tronco añosísimo —cuyas raíces diariamente se riegan en el manantial siempre fresco de la existencia— sus ramas, sus hojas, sus flores y sus frutos. Sólo cuando y donde los miembros de este ser vivo que va creciendo se ven insuflados del hálito animante del amor al prójimo, ganan para su vida lo que la vida misma no ha podido darles: animación, eternidad.

Así, pues, sólo en apariencia se ejerce el acto de amor sobre el caos de un *cualquiera*. En verdad supone, sin saberlo, que el mundo, el mundo entero con el que tiene algo que ver, es vida que crece. De ninguna manera le basta que posea existencia creatural. Le exige más: duración conforme a ley, nexo de relaciones, articulación de miembros, crecimiento; en suma, cuanto él mismo parece que niega en la libertad anárquica, en la inmediatez y la instantaneidad de su acto. Pide el alma como objeto de su acción animadora una vida articulada en miembros. Sobre ella es sobre quien ejerce su libertad, y la anima en todos sus miembros particulares, y siembra por doquier, en este suelo de la figura viviente, semillas de nombres, de ser-propio dotado de alma, de inmortalidad.

Institución y revolución

Todas las relaciones humanas están, pues, fundadas en la Creación. Todas en absoluto: el parentesco de la sangre, la hermandad, la pertenencia a un pueblo, el matrimonio. No hay en todo este ámbito nada que no esté en sus raíces desde la más remota antigüedad y no se halle preformado ya en el reino animal; y todo ello se anima en la Redención gracias al renacimiento del alma en la Revelación. Todas esas relaciones hunden sus raíces en la comunidad de la sangre, que es, a su vez, entre ellas, lo que está más próximo a

la Creación. Y, animadas en la Redención, se afanan todas en asemejarse a la gran imagen del matrimonio, que es entre ellas lo más próximo a la Redención: secreto del alma que se ha hecho figura existente completamente visible de todos lados; vida articulada enteramente llena de alma. Era por esto por lo que el alma, llegada a la cumbre del amor, aún anhelaba alcanzar la comunidad de sangre creada. Sólo encuentra redención en la unión, don del destino —no: don de Dios— de una con otra —alma y comunidad de sangre—: en el matrimonio. Y pasando más allá de las relaciones en la simultaneidad que los hombres traban entre sí —el Reino del Mundo, que está interiormente articulado y va creciendo según una ley propia; el curso de la historia universal, que continúa su marcha; la vida de los pueblos y la dura coraza del derecho y el orden del estado que rodea a esta vida—, todo eso es fundamento creado que la Redención emplea con vistas al Reino de Dios. En esta articulada construcción se ingiere el amor, aparentemente para perturbarla, y en seguida suelta acá y allá algunos de los miembros de ese edificio dotándolos de vida propia, que amenaza con hacer estallar la cohesión del todo conjunto. Pero la verdad es que no queda meramente a su capricho de qué miembro se apoderará y a cuál redimirá del nexo de la vida para eternizarlo. Es la ley de su crecimiento, impuesta al mundo por su Creador, como el Revelador impuso al mundo el desbordante ímpetu del amor; es esa ley la que determina al amor, ignorándolo el hombre, su camino y su objeto. El árbol en flor de la vida extiende siempre hacia el amor animante tan sólo las yemas que ya han brotado. Es, pues, de Dios de quien toma su origen la Redención, y el hombre no conoce ni el día ni la hora. Sólo sabe que debe amar, y que debe siempre amar a lo próximo y al prójimo. Y en cuanto al mundo, va creciendo de suyo, conforme a una ley aparentemente propia. Y si han de encontrarse el mundo y el hombre hoy, o mañana, o cuándo hayan de hacerlo, los tiempos no se pueden calcular, y no los conocen ni el hombre ni el mundo. La hora sólo la conoce El: el que redime el hoy a cada instante para la eternidad.

Fin y principio

La Redención es, pues, fin ante el que todo lo que empezó vuelve a hundirse en su principio. Sólo así es la Redención perfección y acabamiento. Cuanto aún pende inmediatamente de su principio, no es todavía fáctico en el pleno sentido; ya que el principio del que surgió puede siempre volver a absorberlo en sí. Así es tanto a propósito de la cosa, surgida como Sí del No-nada, como a propósito del acto, surgido como No de la Nada. La verdadera perdurabilidad siempre es durar hacia el futuro y por el futuro. No es perdurable lo que fue siempre. El mundo fue siempre. Tampoco es perdurable lo que constantemente se renueva. La vivencia se renueva constantemente. Unicamente es perdurable lo que eternamente viene: el Reino. No la cosa, no el acto, sino el hecho —la *cosa-acto*— está a salvo de recaer en la nada.

Teoría del arte (conclusión)

Este poder de fundar figura y de hacer *hecho* que el Y posee nos es ya bien conocido por la importancia que tenía en la primera parte, a la hora de dejar listos los *elementos*. Tanto menos expresamente necesitamos ahora decir cuanto entonces no habríamos podido decir, aunque hubiéramos querido, a saber: que ya allí ocurría de suyo, ante y submundanamente, por decirlo de alguna manera, una interna autocreación, autorrevelación y autorredención de cada uno de los elementos: de Dios, el mundo y el hombre. Así, lo que allí observábamos acerca del Y era lo mismo que ahora registramos a propósito de la Redención: que sólo en ella acontece el *estar listo y acabado*. Estas relaciones aún llegarán a sernos más claras si ahora nos volvemos, otra vez más en este libro, al mundo en que nuestros conceptos fundamentales poseen mera validez categorial: el arte.

La Redención como categoría estética

También en el arte comprende la categoría de Redención el llegar a acabamiento. Las categorías de la Creación habían puesto el ancho suelo trazando el arco que lleva de cierto conjunto total, presupuesto comoquiera que sea, hasta la muchedumbre de los detalles particulares, que pertenecen al mundo del arte. Las categorías de la Revelación levantaron luego un nuevo arco que también partía del mismo todo conjunto supuesto; pero esta vez en dirección al detalle aislado, que, de esta manera, se llenaba de enjundia. Ahora, las categorías de la Redención trazan, partiendo de esa particularidad animada y enjundiosa, un tercer arco en dirección al ancho conjunto total de todos los detalles singulares; y lo hacen produciendo un nexo enjundioso y animado y, por su medio, algo acabado y terminado en sentido estético.

El público en el arte

La obra se alza en su unicidad, desprendida de su autor, viva de inquietante vida y, al mismo tiempo, ajena a la vida. Sí, realmente es inquietante por desamparada: no tiene amparo ni hogar, no tiene casa propia. No conoce el techo de un género al que pueda acogerse. Se alza ahí enteramente de suyo: una especie suya propia, un género suyo propio; no se hermana con ninguna otra cosa, ni siquiera con alguna otra obra de arte. El propio autor no le da ya su amparo. El ya se ha vuelto a otras obras. El es, por cierto, más que todas sus obras: es toda esa anchura de la que pueden surgir obras. La obra singular es suya mientras él le estuvo dedicado; pero para él se ha terminado en cuanto se desembaraza de ella. Apenas es ya capaz de gozar de la propia obra. No suele calentarse a las propias brasas. Quizá una traducción, por ejemplo, puede darle al poeta la distancia con la obra propia que le posibilita su gozo. ¿Quién tiende, pues, el puente entre la obra y el autor? Pues que el mundo del arte sólo comienza en ambos y con ambos, es cosa que en la obra lo muestra la circunstancia de que sólo es una obra singular y aislada, y en el autor, la de que él es tan sólo posible autor. ¿Quién es entonces el que tiende el puente por el que la obra se traslada desde su aislamiento desamparado a un espacioso hogar humano del que ya no puede ser arrancada y en donde coincide con muchos semejantes suyos que allí viven juntos perdurablemente? Este lugar en que las obras fundan una existencia ancha, viva y perdurable en lo bello, y donde la animación de las propias obras singulares va animando estéticamente cada vez más un rico conjunto total de vida humana, es el espectador.

En el contemplador se aúnan la vacía humanidad del autor y el desamparo, lleno de enjundia y alma, de la obra. Sin el contemplador, la obra, como no le *habla* al autor, y como Pigmalión se esfuerza en vano por dar vida al mármol que él mismo ha formado, sería muda; sólo sería algo dicho, pero no lenguaje. Sólo al espectador le *habla*. Y sin el espectador carecería de efectos duraderos en la realidad. Produciendo lienzos pintados, piedras esculpidas y hojas escritas no es como pasa verdaderamente el arte a la vida real. Los *vándalos* han matado siempre sólo lo que ya estaba muerto. Para pasar a la realidad debe, en cambio, el arte recrear hombres. Los artistas, esos pocos no-hombres que viven dispersos y aislados en medio de la multitud, no son, en absoluto, ésos. Y no lo son, ya por la razón de que su autoría, como le pasa a la existencia creatural del mundo, siempre es tan sólo real en el instante de la creación de la obra singular; de donde también proviene que parezca desvanecerse entre las obras singulares el arte del artista, hasta que en una obra nueva se muestra que todavía sigue existiendo. En los artistas, en los barrios de bohemia de las grandes ciudades, en las colonias rurales de artistas se manifiesta, pues, tan poco el arte como en las colecciones y las exposiciones de obras. Sólo se hace realidad efectiva educando a los hombres haciéndolos espectadores, y creándose así un *público* duradero. No es Bayreuth lo que testimonia la vitalidad de Wagner y de su obra, sino el hecho de que los nombres de Elsa y Eva* se hayan puesto de moda y que la idea de la mujer como redentora haya influido profundamente durante decenios en el matiz de la forma de la erótica masculina en Alemania. Sólo una vez que se ha vuelto público, es cuando ya no cabe eliminar del mundo al arte. Pero mientras que no es más que obra y no es más que artista, únicamente va viviendo una vida de lo más precaria, puramente al día.

El hombre en el artista

Volvamos otra vez al autor. Lo hemos conocido como creador y artista; pero ninguno de los dos es capaz de vivir sin el otro. La importancia que adquiere el contenido del momento aislado en el trabajo consciente del *artista*, ha de extenderse por sobre todo el ámbito de la fantasía creadora del *poeta*. Así, es sólo cuando el creador ya no se parece al volcán que escupe a ciegas y del que brotan en pura confusión, sin elección alguna, imágenes y más imágenes, sino que todos sus contenidos se le llenan de peso simbólico, cuando es más que artista consciente y más que creador ciego. Sólo entonces, aunque siempre dentro de los límites que pone el arte al hombre, es un hombre. Añadamos, sólo a título de aclaración, que, de este modo, por ejemplo, Shakespeare, en la visión que de él tenían los miembros del *Sturm und Drang*, sólo habría sido un creador; Shakespeare, en la concepción de la *Dramaturgia de Hamburgo***, no habría sido más que un artista; y, en cambio, Shakespeare, en la exposición que Brandes ha hecho de él*** —en esa unidad vital de fantasía y arte consciente, tal que aquélla, al desarrollarse la vida íntima, crecía al encuentro de ésta, y ésta, por su parte, pugnaba por ejercerse sobre la materia de aquélla—, ese Shakespeare sería un hombre.

* Se trata respectivamente de los personajes de *Lohengrin* y los *Maestros cantores*.

** La obra de Lessing publicada en 1767.

*** Se refiere al libro publicado en 1896 por Georg Brandes.

Lo «dramático» en la obra

A propósito de todas las obras expusimos, en sus fundamentos, los conceptos de lo *épico* y lo *lírico*; y entendimos por épicas las cualidades de la obra de arte que son materiales y quedan abarcadas por la unidad de la forma, y por líricas, las cualidades anímicas, que hacen estallar la unidad de la forma. Ya esta opuesta relación con la forma indica que ambas cosas sólo se sostienen cuando sobre ellas se alza una tercera en que lo *épico* de la amplia copia de materiales y lo *lírico* de la actualidad que inmediatamente prende y se propaga, se unen; y se unen al vitalizarse todos los puntos de la épica amplitud tomando esa inmediatez. Si llamamos a esto tercero lo *dramático*, esta palabra, que designa tanto a lo dramático de una sinfonía, como a lo dramático de un cuadro, una tragedia o una canción, no requiere mayor explicación.

La poesía entre las artes

Sin embargo, la poesía está, por su esencia, en más estrecha relación con esta cualidad de lo *dramático* que las artes plásticas y la música. Tiene esto que ver con el hecho de que las artes plásicas, como están en el elemento del espacio, entran enteramente de suyo en la *amplitud*, es decir, que se inclinan a lo *épico*; mientras que la música, como está en el tiempo, tiende a enfatizar *líricamente* y a llenar de sentimiento el momento singular. La poesía, en cambio, no está inmediatamente como en su hogar ni en el espacio ni en el tiempo, sino allí donde ambos, el espacio y el tiempo, tienen su íntimo origen: en el pensamiento representativo. No es que la poesía sea arte intelectual, pero el pensamiento es su elemento, tal como el espacio lo es de las artes plásticas y el tiempo de la música. Y partiendo del pensamiento y valiéndose de la representación, pone a su servicio el mundo tanto de la intuición externa como de la interna, el espacio y el tiempo, la *épica* amplitud en extensión y la *lírica* profundidad en intensión. Y así sucede que es ella el arte auténticamente viva; y también es por esto por lo que aún es más incondicionadamente propio del gran poeta que del pintor o del músico poseer una cierta madurez humana; y ya la comprensión de la poesía está fuertamente condicionada por cierta riqueza vivencial. Las artes plásticas y la música conservan siempre algo de abstracto. En cierto modo, las primeras parecen mudas, y la música, ciega; de tal modo que la Revelación en lenguaje, desde Moisés, nunca se confronta con las artes plásticas sin cierta desconfianza, y lo mismo le sucede con la música, desde Platón, al paganismo satis-

fecho en sus figuras. No hay tal desconfianza para con la poesía: practicándola se encuentran el poeta del salmo 90 y el del epigrama dedicado a Aster. Pues la poesía da figura y discurso porque da algo más que estas dos cosas: el pensamiento representativo, en el que las dos viven aunadas. Y como es el arte más viva, es también la poesía el arte más imprescindible. Mientras que no es preciso que todos los hombres tengan sentido musical o sentido para la pintura y puedan ser diletantes productivos o reproductivos de ambas, todo hombre pleno ha de tener sentido poético. Incluso en realidad es necesario que sea diletante poético. Lo mínimo es que alguna vez haya hecho una poesía; porque si bien es cierto que uno puede ser hombre sin hacer poesía, solamente puede llegar a ser hombre si hubo una vez en que se dedicó a hacerla.

La figura en las artes plásticas

Es claro, sin más, a propósito de las artes plásticas, que ni la visión ni la forma hacen ya por sí solas la obra de arte. Aquélla es tan sólo el invisible color de fondo, en el espíritu del artista, de la obra que finalmente se hace visible al espectador; ésta es la ejecución, vuelta siempre sólo a un rasgo particular determinado, en su relación con la naturaleza. Unicamente cuando esta ejecución amorosa ha recorrido toda la anchura de lo espiritualmente visto, que es donde puede adquirir ley y dirección su *sentimiento*, abismado en el rasgo particular, sólo entonces existe la figura visible de la obra de arte. Donde la visión excede a la voluntad de dar forma, la figura corre el riesgo de quedarse en lo ornamental. Donde, en cambio, la voluntad, tan cercana a la naturaleza, de dar forma al rasgo singular predomina, mientras que la visión es, por su parte, débil, la figura se queda en modelo. La obra no *cuaja*.

El melos *en la música*

Asimismo en la música se alza, sobre el mudo movimiento del ritmo que todo lo impregna y sobre la sonora armonía que anima las particularidades, la línea, tanto móvil cuanto sonora, del *melos*. La melodía es lo vivo de la música. Retener de una obra musical más que su *carácter* —en su mayor parte, el ritmo— y más que su *talante* o *aire* —en su mayor parte, la armonía—, quiere decir retener el curso de su *melos*. Hasta tal punto es lo esencial la melodía, que, cuando una composición toma prestados ritmos extraños o acoge ajenas armonías, no los sentimos, justamente, como pla-

gios inadmisibles, sino, sencillamente, como *afinidad*, mientras que tendemos a estigmatizar de inmediato como verdaderos robos el más mínimo tomar prestadas melodías.

El tono del poema

La poesía tiene por fundamento algo que cabría llamar metro si esta palabra no poseyera una significación demasiado estrecha. En la teoría de la poesía falta una distinción como la que hace la música entre ritmo y compás. Donde hay ritmo, hay también compás, pero no a la inversa. Y así el metro no es más que un fenómeno parcial y externamente medible de lo que en su globalidad me gustaría llamar *tono*. El tono es aquello que está a la base de la obra poética como su concepción originaria, que abarca su totalidad en toda la amplitud de ella: el tono, tanto por lo que hace al ritmo como por lo que hace al colorido; o sea tanto el movimiento que atraviesa esa totalidad, cuanto la relación en que están recíprocamente los tonos vocálicos y los sonidos consonánticos. De lo que se trata es de la índole peculiar de la obra singular, que apenas comparece ante la conciencia, sino que, precisamente, es lo que, en realidad, está en su base; índole peculiar que la diferencia, como todo, del resto de las obras, sin necesidad de ulteriores determinaciones. A un oído delicado tiene que serle posible distinguir, puramente sobre la base del *tono*, ya respecto de frases que no son características en lo que hace a su contenido, si son de Schiller o de Kleist, e incluso si están en el *Don Carlos* o en el *Wallenstein*. O dicho aún más claramente: un buen actor tendría que pronunciar de modo enteramente distinto la frase «los caballos están ensillados», cuando pertenece a *Pentesilea* que cuando pertenece a *La hija natural**.

El lenguaje del poeta

A este carácter del todo global, determinado por el tono, se agrega luego la absorción en lo individual que tiene lugar al elegir las palabras. Es lo que se designa como el *lenguaje* individual de cada poeta, y se trata de algo que, externamente, a consecuencia de nuestro hábito de escribir, es más fácil de captar y, por ello, ha sido ya observado desde hace mucho más tiempo que el *tono* igualmente individual, que sólo lo oye el que se toma a pecho la advertencia del poeta: «Sobre todo, no leas; canta siempre».

* Esas dos últimas tragedias son, respectivamente, de Kleist y de Goethe.

La idea en la poesía

Pero solas y por sí estas dos cosas no hacen aún el poema. Un bello tono nada más sería un mero banquete para el oído; nada más que un hermoso lenguaje, mera fraseología. Sólo la *idea* da vida a la poesía. La poesía tiene realmente una *idea*. Lo que sucede es que el empleo de esta expresión aplicándola a la música y la pintura la ha hecho, con razón, sospechosa. En efecto, la única *idea* de la obra de las artes plásticas sería la figura; la única *idea* de la obra musical, su *melos*. Pues la idea no es para nosotros algo que se oculte tras la obra, sino, al contrario, precisamente lo estético-sensiblemente perceptible: lo propiamente real y efectivo de la obra. Y esto, para la poesía, para la que el pensamiento tiene la misma significación que el ojo para las artes plásticas y el oído para la música, no es realmente sino la idea. La idea es lo que desde la poesía *habla* al espectador, como lo son la melodía respecto de la obra musical y la figura plástica respecto de la obra de las artes visuales. No está en parte alguna detrás de la poesía, sino en su interior. También por esto es la poesía, entre todas las artes, la que se presenta en mitad del mercado de la vida sin tener que defender su dignidad con ninguna clase de temores. El elemento en que existe es justamente el mismo en el que la propia vida suele permanecer; pues también la vida habla más el lenguaje de prosa del pensamiento que la elevada lengua del canto y del gesto plástico.

La enjundia artística de la vida

Este giro hacia la vida que percibimos por todas partes en la teoría del arte bajo la categoría de la Redención, y cuyo sentido pleno sólo se nos descubrirá más adelante, tenía lugar, para el arte en general, en el público, en el contemplador. Una vez más, en él se suscita y excita todo cuanto se hallaba hundido e ingerido en la obra de arte, y al ser excitado en él, rebosa y fluye a la vida. La base del alma del contemplador se llena en toda su capacidad con la suma de las representaciones que en él suscita el arte. El, como lo creativo en el autor, está «por dentro lleno de figuras». Cuando se vuelve ahora hacia el rasgo particular aislado, se convierte en conocedor, toma conciencia. Esta evolución del contemplador se corresponde con la conciencia, en el autor, de su arte. Y del mismo modo que en éste el creador y el artista no podían subsistir por sí solos, tampoco aquí la fantasía y la conciencia. La amplitud desordenada de las representaciones artísticas que se posee tiene que ser enteramente recorrida por la conciencia, a fin de que el arte no sea

para el contemplador un oneroso o indiferente acervo de representaciones que ha adquirido casualmente, sino el preciado tesoro íntimo del alma, reunido en una larga vida y ordenado con todo amor. Así es como se abre la puerta del reino particular del arte y queda expedito el camino hacia la vida.

Resumen

Había sido así en todos los casos. Bajo la categoría de Creación siempre caía cierta base en algún modo natural; bajo la de Revelación, lo especializado, lo difícil, lo que se conquista con esfuerzo y dedicación, lo específicamente *estético*; y bajo la de Redención, lo auténtico, lo visible, lo que por fin *ha de salir a la luz* y por cuya causa —sólo por ella— todo lo demás hubo de venir antes. Tiene que existir el autor, el genio, que no es cosa susceptible de ser forzada; y en el genio, a su vez, lo creativo, la fantasía no se puede ordenar, como tampoco se puede mandar la fantasía receptiva del contemplador. Si ésta no quiere un buen día abrirse, nada se puede hacer. Por otro lado, dentro de la obra lo *épico* de la materia es lo dado; y entre las artes las plásticas son las más antiguas tanto en la historia de la humanidad como en el desarrollo del individuo. La visión, el ritmo, el tono son luego los contenidos propios del instante de la concepción, y están dados de una vez por todas: nada se puede cambiar en esto. La obra, por otra parte, es aquello en que inmediatamente el mundo del arte se hace, hacia fuera, conocible: es más su nota característica que lo son el autor y el contemplador, pues genio y público también hay fuera del arte. Después, en el autor y en el contemplador, la conciencia, del arte allí y de ser un conocedor aquí, es lo que ellos no poseen, sino que tienen que ganárselo. Y entre las cualidades de la obra de arte, la cualidad *lírica* es la más íntima; y entre las artes, la música, que tiene fama de ser la más difícil, porque posee la teoría más desarrollada y segura y, por lo mismo, más susceptible de ser enseñada. Forma, armonía y lenguaje son lo que en las artes sólo domina y sabe emplear el artista *que ha aprendido y tiene oficio*; mientras que la interna visión óptica, el motivo rítmico, la ocurrencia originaria que halla el tono de un poema son cosas que también pueden sobrevenir alguna vez al hombre corriente, y realmente le sobrevienen. Finalmente, hemos visto cómo en el contemplador y en el calado del curso de su vida el arte termina en la vida; y cómo así ocurre también con el genio en su humanidad, con la obra de arte en lo *dramático* de ella, con las artes en la poesía y con las especies artísticas en la figura, el *melos* y la idea. Terminan en la vida en el mismo momento en

que redondean y acaban su plena visibilidad: en el mismo momento en que auténticamente se perfeccionan y terminan.

Perspectiva

Salimos ahora de este episodio al que hemos tenido que volver una y otra vez en esta parte, sólo con el fin de mostrar que se trataba de un mero episodio. Si el arte nos vuelve a salir al paso, ya no será como episodio. Porque lo que al fin enseña el episodio como su sabiduría más honda es que no le es lícito quedarse en episodio. El reino de sombras del arte, que hubo de engañar al idealismo acerca de la carencia de vida de su propio mundo, pide él mismo vida. El propio Pigmalión no puede inventarle vida a su obra, por más que se esfuerce. Sólo cuando deja a un lado el cincel de escultor y cae, pobre hombre, de rodillas, es cuando la diosa desciende hasta él.

La palabra de Dios

Así como, en esta parte, la Creación ya no ha sido para nosotros ante-mundo, sino contenido de la Revelación, la Redención no nos ha sido aún tampoco sobre-mundo, sino que la hemos tomado, igualmente, sólo como contenido de la Revelación. Como la Creación, en tanto que contenido de la Revelación, se nos ha convertido, de mundo, en acontecimiento —en algo ya acontecido—, así también la Redención, de sobre-mundo, se nos ha convertido en acontecimiento: en algo que aún acontecerá. La Revelación, pues, lo reúne y concentra todo en su actualidad. No sabe meramente de sí misma, no: es que *todo está en ella**. Ella, para sí, es inmediatamente monólogo lírico presente, monólogo a dos voces. En su boca la Creación se hace relato. ¿Y la Redención? No se hace, por ejemplo, augurio. El augurio es el lazo que ata todo este mundo circundante, todo este co-mundo del milagro —así hemos llamado a la Revelación—, al que también pertenecen, como contenidos milagrosos de la Revelación, la Creación y la Redención, en su facticidad viva; digo que el augurio ata este mundo con el ante-mundo y el infra-mundo de la facticidad torpe y fragmentada. La Redención, en la medida en que es un contenido necesario de la Revelación, está también unida al antemundo de la Creación: lo está como interpretación de los signos ocultos en el antemundo. Pues la

* *Pirké Avot* 5, 25.

Redención se limita a elevar a la vista de todo lo que vive cuanto en la Revelación propiamente dicha había sucedido previamente en el modo de vivencia invisible de la propia alma.

El lenguaje de los Salmos

Así, pues, no es la profecía la forma especial en la que la Redención puede ser contenido de la Revelación. Tiene ella, en cambio, que ser una forma que le sea enteramente propia a la Redención, o sea, que exprese el no-haber-ocurrido-todavía y sin-embargo-ir-a-ocurrir-un-día. Y tal es la forma del canto común de la comunidad. La comunidad no es, no es aún, todos. Su *nosotros* es un nosotros todavía restringido, todavía vinculado a un simultáneo *vosotros*. Pero pretende, sin embargo, ser todos. Este *sin embargo* es la palabra de los Salmos. Ella hace de los Salmos el libro de cantos de la comunidad, aunque la mayor parte de ellos hablen en la forma *yo*. En efecto, el *yo* de los Salmos, aun cuando es por completo un yo individual y real, inmerso en todas las necesidades de un corazón solitario, encadenado a todos los apuros de una pobre alma, es sin embargo —sí: sin embargo— un miembro —no: más que un miembro— de la comunidad. «Israel, sin embargo, tiene por consuelo a Dios» es el lema del salmo que pasa por ser el más individual*. Luego el yo sólo puede ser enteramente yo, sólo puede descender hasta el final a las honduras de su ser solitario —que así llama el Salmista a su alma**—, porque se atreve, siendo el yo que es, a hablar por boca de la comunidad. Sus enemigos son enemigos de Dios; su necesidad es nuestra necesidad; su rescate es nuestra salvación. Este ascenso del alma propia hasta volverse alma de todos es lo que da al alma propia la audacia de expresar con palabras su propia miseria: justamente porque es más que mera miseria suya propia. El alma, en la Revelación, queda sosegada: abandona lo que le es propio para que le sea perdonado; el elegido por el amor de Dios pierde la voluntad propia, las amistades, el hogar y la patria cuando escucha el mandato de Dios, echa sobre sus hombros el yugo de la misión y parte a una tierra que El le mostrará***. Cuando de esta manera sale del círculo mágico de la Revelación y entra en el Reino de la Redención, y amplía al *nosotros todos* su yo —que había sido entregado bajo la Revelación—, es cuando todo lo suyo propio regresa a él, sólo que ya no como lo suyo propio —ya no como su patria, sus amigos y su parentela—, sino como lo propio de la nueva comunidad que Dios le muestra, y cuyas necesidades serán sus necesidades, la voluntad, la suya, su Nosotros, el Yo de él; y cuyo *aún no* será su *sin embargo*.

* Sal 73.
** Cf. Sal 22, 21.
*** Gén 12, 1.

Y, así, en el Libro de los Salmos, el grupo de los salmos puramente en *nosotros* es aquel en que se hace del todo claro y patente el sentido más hondo del salmo. Es el grupo que va del 111 al 118 —ese gran cántico de alabanza, en cuyo estribillo reconocimos ya la frase-raíz de la Redención—. La misma palabra «salmo» quiere decir en la lengua sagrada justamente canto de alabanza, y es una palabra de la misma raíz que aquella de «cántico de alabanza». Y dentro de este grupo importa, sobre todo, su fragmento central, o sea, el Salmo 115.

Análisis gramatical del Salmo 115

El es el único de todos los salmos que empieza y termina con un *nosotros* poderosamente enfático. El primero de estos dos «nosotros» está en dativo, en un dativo absolutamente tal, ya que va dependiendo inmediatamente de la palabra «dar». Se pide por la venida del Reino, pues los *nosotros* se ponen a ellos mismos y ponen al honor, a la gloria visible que para sí suplican, al mismo nivel, equiparados con el honor del nombre de Dios. Lo hacen en la única forma permitida: negando a la vez expresamente esa equiparación. ¡No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre dale honor! Se pone, pues, al nosotros, en el mismo golpe de voz, en la perfección acabada de la inmediata cercanía con el nombre de Dios, para, a la vez, retirarlo desde ese acabamiento hacia el aún no del presente —«no a nosotros, sino...»—. Pero aquella cercanía, ese estar el nosotros junto a Dios, se pretende por completo objetivo y por completo visible. Dios debe escuchar la oración no ya «por su amor» —en la confianza del dúo de su amor ya fundó, en efecto, la Revelación esa cercanía—, sino «por su verdad». La verdad es patente, es visible a los ojos de todo lo que vive. Se le pide a la verdad divina que dé un día honor al nosotros.

Pero como no es lícito que se les dé aún en el tiempo mismo, ya que este nosotros aún no es *todos nosotros*, separan de ellos a los *vosotros*. Y como el salmo anticipa el estar junto a Dios de *nosotros*, contempla sin querer a los *vosotros* con los ojos de Dios, y se le vuelven *ellos*. Este es el único contexto en que los Salmos acogen el sarcasmo, que tanto se repite en los profetas, contra las imágenes de los ídolos, en las que la vida del amor divino se congela en carencia ciega y sorda de lenguaje y actos. Pero el tono comba-

tivo que aún domina al principio en la contraposición de los muertos ídolos de un mundo *igualmente* muerto, frente al Creador viviente del cielo y de la tierra, se apaga, junto con el sarcasmo, y se desvanece en potente triunfo de la confianza. Confianza esperanzada es la palabra fundamental en que sucede la anticipación del futuro hacia la eternidad del instante. Frente a la confianza defraudada de los *vosotros* se alza en tres grados la confianza de los *nosotros* en Dios, que es en cada uno de esos tres grados «auxilio y escudo». Israel, la comunidad de los Nosotros, confía, de la misma manera que, como hijo primogénito de Dios*, descansó bajo el corazón de su amor; la casa de Aarón, la comunidad tal como se concibe sacerdotalmente para el camino por el mundo y el tiempo de los Vosotros, confía; y también confían —éste es el nombre constante de los prosélitos— los que temen al Eterno, la que un día será comunidad mesiánica de la humanidad, de los *nosotros todos*. Del triunfo de la confianza que anticipa el futuro cumplimiento, asciende ahora, formando una estructura exactamente correspondiente, la oración que rezan —otra vez— Israel, la casa de Aarón, todos los temerosos del Eterno, «pequeños y grandes».

Y canta ahora el coro el *nosotros* de este cumplimiento: cómo crece la bendición paso a paso, «siempre más y más», de uno a su más próximo, de una generación a la inmediata. Que El aumente —añádase: *os*, a vosotros y a vuestros hijos—. Pues este crecimiento vivo de la bendición está bien fundado desde la más remota antigüedad en el secreto de la Creación: «Benditos seáis para el Señor, que hizo el cielo y la tierra». Pero ante este crecimiento de la Creación, sosegado y que actúa de suyo, permanece libre la obra de amor del hombre sobre la tierra. El la hace como si no hubiera un Creador, como si ninguna Creación creciera ante él. Los cielos son los cielos del Eterno; pero la tierra la entregó a los hijos de los hombres. A los hijos de los hombres, no a la comunidad de Israel, que se sabe sola en la confianza y el ser amada, pero que en el acto del amor se sabe tan sólo como *hijos de los hombres* sencillamente: sólo conoce al *cualquiera*, al que simplemente es otro, al prójimo.

Y así viene el acto de amor, libre respecto del mundo, sobre el mundo de la Creación, que crece y vive. Pero desde la Creación esta vida ha quedado a la merced de la muerte, su acabadora. ¿Cómo? ¡La vida que ha muerto jamás vuelve a acordarse con las otras voces en el canto de alabanza de la Redención! La que ha muerto, jamás. *Pero...* Y en este *pero* sube el coro hasta el inmenso unísono del *nosotros* a todas voces, del nosotros que atrae exhortativamente toda la futura eternidad al ahora presente del instante. No los muertos, verdaderamente no; «*pero nosotros*, nosotros alabamos a Dios desde ahora por toda la eternidad». Este victorioso *pero* —«pero nosotros somos eternos»— lo proclamó nuestro gran maestro como conclusión última de su sabiduría cuando habló por última vez ante el gentío acerca de la relación de su nosotros con su mundo*. *Los nosotros somos eternos*: ante este grito de triunfo de la eternidad, la muerte cae en la nada. La vida se hace inmortal en el eterno canto de alabanza de la Redención.

* Ex 4, 22.

La eternización del milagro

Tal es la eternidad en el instante. En el abrir y cerrar de ojos del instante. Es el resplandor de luz del que se dice que «en tu luz vemos la luz»**. Los antiguos enseñan, uniendo muy profundamente Creación y Revelación en el concepto de Redención, que es la luz que Dios separó en la Creación, donde se dice «Dios separó»***. Entonces la separó, y la reservó para gozo de sus piadosos en el mundo porvenir. Pues únicamente así se atreven los antiguos a describir la eterna dicha del Reino porvenir; y la otra descripción que hay es la de la paz siempre renovada que encontró el alma solitaria en el amor de Dios****: los piadosos, con coronas en las cabezas, están sentados y miran hacia el resplandor brillante de la divinidad revelada y patente*****.

* Se refiere a Hermann Cohen. Se trata de un recuerdo personal que Rosenzweig relata al final de su *Introducción* a la edición de los *Escritos judíos* de su maestro. Cf. *Zweistromland* (*Gesammelte Schriften* III, 1984), 221.

** Sal 36, 10.

*** Talmud: *Haguiga* 12a, en referencia a Gén 1, 4.

**** Cant 8, 10.

***** Talmud: *Berajot* (guemará) 17a.

UMBRAL

Retrospectiva: el orden de la ruta

La nueva unidad

Al hundimiento en el reino subterráneo, donde habitan aisladas las figuras, ajenas las unas a las otras —un Todo reventado en fragmentos—, le siguió el ascenso: el ascenso sobre la bóveda del cielo visible. En este ascenso, los fragmentos del Todo, que se habían separado al hundirse, vuelven a reunirse, pero no para volver a formar unidad —unidad que había buscado antes la filosofía y, por tanto, la había presupuesto—. No se trata ahora de la unidad de la esfera, que por todas partes regresa a sí misma. Pues aquello que la filosofía expresó ingenuamente tan a las claras en sus primeros comienzos, a saber, que quería conocer el *ser* como esfera o, al menos, como círculo, la ha dominado hasta su desenlace en Hegel. Todavía la dialéctica de Hegel cree que puede y debe justificarse a sí misma retrotrayéndose a sí misma. Es otra la unidad en la que ahora entran los fragmentos del Todo. Aquella unidad del regreso a sí, al propio principio; la in-finitud, en el sentido de que el final se transmuta repentinamente en el principio y, por tanto, nunca llega a ser asible y comprensible como final; aquella unidad, digo, quedó para nosotros tan sólo en las últimas fronteras de nuestro mundo. Sólo cuando suenan las campanadas de ambas mediasnoches, por así decir antes del principio y después del final, se extiende el mar de la infinitud. El principio mismo, la hora primera, realmente estaba en el principio. El final mismo, la hora duodécima, realmente estaba en el final de los días. Ambas, tanto la hora primera como la última, realmente pertenecían aún al día de la vida, exactamente igual que el mediodía vital de la vivencia. Supone, sin embargo, cierta discrepancia respecto de esta comparación el hecho

de que no es el mediodía de la vida el tiempo más solemne, sino que lo es el tiempo último, el tiempo *supremo* —como también sucede que la medianoche del principio es oscura, pero la medianoche del final es luz—.

La nueva totalidad

El mundo, pues, tal como crece ante nosotros en su ascenso, no se cierra en círculo sobre sí mismo, sino que irrumpe desde lo infinito y vuelve luego a sumergirse en lo infinito. En ambos casos se trata de un infinito exterior al mundo y frente al cual éste es algo finito; mientras que la circunferencia o la esfera tenían en sí mismas lo infinito, eran ellas mismas lo infinito, y por tanto, todo lo aparentemente finito emergía en ellas partiendo de la infinitud que les es propia, para luego ir de nuevo a parar a ella. A fin de hacer visible aquella infinitud que no está curvada sobre sí misma y que, por consiguiente, desde el punto de vista de la filosofía, es una *mala infinitud*, tuvimos que destrozar la infinitud, ésta sí curvada sobre ella misma, del idealismo. Al poner, en el lugar de la circunferencia —que se halla completamente determinada por la relación de uno de sus puntos con un punto de referencia—, los puntos aislados unos respecto a los otros, y tales que ninguno de ellos podía servir unívocamente como punto de referencia para los demás, obligamos a construir la línea con estos tres puntos y nada más que con ellos, sin que ley constructiva alguna estableciera una relación intelectiva y absolutamente válida entre *cualquier* punto de la línea y un punto de referencia común a todos esos puntos cualesquiera. Y es que gracias a una relación así —a saber, en la fórmula que ella hace posible— la misma infinitud de suyo *mala* —la que no se cierra; por ejemplo, la de la hipérbola— se vuelve *buena*, o sea, se vuelve clausuradamente formulable.

La nueva relación

La imposibilidad de ser formulada la trayectoria que aquí estamos buscando, se halla, pues, condicionada ya por el modo como hemos hallado los tres puntos, es decir: como puntos singulares, sin conexión recíproca; que sólo se dejan reunir, por lo que hace a ellos mismos, caprichosa y volublemente, bajo el signo del quizá. Si entre estos puntos singulares hay una relación, es evidente que no puede, sencillamente, ser de la índole de una relación geométrica. Y, efectivamente, las tres líneas con las que unimos en los tres libros de esta parte los tres puntos que habían surgido en la parte

primera, no han sido líneas en el sentido de la geometría, no han sido las distancias más cortas entre dos puntos; sino que se han originado de ellos en un acto de inversión fundado en la historia del surgimiento de los puntos en cuestión, pero que en sí mismo carecía de fundamento. Han sido, pues, líneas reales, y no matemáticas. ¿Cómo habría que caracterizar a esta realidad, a esta facticidad de las líneas de unión?

El nuevo nexo

Sin duda, ya que precisamente se trata de *líneas rectas*, no cabe hacerlo de otra manera que trastornando expresa e intuitivamente el concepto de recta matemática, conforme al cual es ella la distancia más corta entre dos puntos. Si había de hacerse con una intuitividad que fuera ella misma, hasta cierto punto, de carácter matemático, no podía ser de otra manera que haciendo que la línea, aunque como recta matemática está ya suficientemente determinada por los dos puntos, fuera designada todavía por uno de sus propios puntos. Tales tres nuevos puntos, referentes a las partes de la trayectoria que son la Creación, la Revelación y la Redención —siendo los tres puntos primeros los que corresponden a los elementos Dios, Mundo y Hombre—, tienen que disponerse de tal modo que el triángulo que formen no venga a hallarse dentro del primer triángulo. En caso contrario, parecerían adquirir una existencia de por sí mismos y una falta de referencia recíproca que precisamente no poseen. Más bien, la unión de un punto con los otros dos tiene que volver a recorrer la línea del triángulo primitivo, de manera que los dos triángilos se corten mutuamente. Surge así, efectivamente, una figura construida geométricamente pero ella misma ajena a la geometría: no una *figura geométrica*, sino una *figura*. La diferencia entre una cosa y la otra está en que la figura puede formarse a base de figuras matemáticas, pero en verdad su composición no ocurre según una regla matemática, sino según un fundamento supramatemático. Este fundamento lo ha dado aquí la idea de caracterizar las uniones de los puntos elementales como símbolos de un acontecer real, en vez de como meras realizaciones de una idea matemática.

El nuevo orden

La estructura en forma de estrella que así surge, constituye a su vez, retrospectivamente, en figuras a los elementos geométricos de que está compuesta. Ahora bien, estructuras geométricas sencillas,

como los puntos y las líneas, sólo pueden adquirir figura si se los saca del elemento vital que es para ellos la matemática. Este elemento vital es la relatividad universal. La matemática no reconoce magnitudes absolutas fuera de sus conceptos límites. Por ejemplo, a qué realidad le sea aplicable un número determinado, es algo que depende por completo de la magnitud que sea establecida para la unidad a la que va a referirse el número en cuestión. Qué dirección tenga una línea, qué posición tenga un punto, son cosas que dependen de la dirección de una línea de referencia que originariamente se haya tomado de manera arbitraria y de un punto que en un principio se haya fijado de manera arbitraria como origen de coordenadas. Si los puntos y las líneas de los dos triángulos a los que nos estamos refiriendo han de ser figuras des-matematizadas, tienen que adquirir posición absoluta, dirección absoluta. Que es precisamente lo que no pudimos darles en el tránsito de la primera a la segunda parte.

Que es precisamente lo que ahora sí podemos darles, o mejor dicho, ya les hemos dado en realidad. En efecto, al haber reconocido en Dios al Creador y al Revelador, y en el mundo, ante todo, a la criatura, y en el hombre, ante todo, al alma amada, por encima de todo *quizá* consta ahora que Dios está arriba. Y como Dios es ambas cosas, Creador y Revelador, de manera igualmente originaria, consta también que los dos puntos que designan al Mundo y al Hombre han de ser accesibles desde el punto que representa a Dios en la misma manera, aunque en dirección distinta. Además, como Hombre y Mundo no están entre sí más lejos de lo que cada uno por sí está de Dios, sino que, al contrario, el acto del Hombre en el Mundo es respecto de su recepción de la Revelación tan sólo la otra cara de su salir de sí, y el crecimiento de la vida del mundo es respecto de su ser criatura exactamente lo mismo también, para nuestros tres puntos sólo nos queda una forma de triángulo: la del triángulo equilátero. Pero con ser equilátero el primer triángulo, el antemundano, queda ya dado que también lo es el segundo, el mundano; ya que los puntos del segundo no son sino símbolos de las líneas del primero. Y con la misma necesidad con la que en el triángulo antemundano está Dios arriba, tiene, en el triángulo del mundo, que estar la Redención abajo, y confluyendo en ella las líneas que parten de la Creación y de la Revelación. En efecto, ya por su puesto fijo en el espacio, ya gracias a estos conceptos de arriba y abajo, que carecen matemáticamente de sentido y que, justamente por ello, fundan figura, tanto cada uno de los elementos del antemundo cuanto cada fragmento de la trayectoria queda fijado en su relación a los otros dos. Si está arriba, es origen; si está abajo, es resultado.

Relación con el antemundo

Vistas desde aquí, en retrospectiva respecto de su curso, es cuando entendemos plenamente aquellas prehistorias *secretas* e íntimas de los elementos del Antemundo: la teogonía, la cosmogonía y la psicogonía que expusimos en la parte primera. Se trataba de las historias íntimas de autocreación, autorrevelación y autorredención de Dios, el Mundo y el Hombre. Ya en sí mismas recorrían, desde su origen en la nada, hasta su perfección en la figura acabada y cerrada, el mismo camino que andaban también después, unas con otras y unas hacia otras, cuando emergían. Los oscuros caminos del Antemundo se descifran en signos que indican los caminos revelados, patentes del Mundo. El trípode ardiendo que en nuestro camino hacia las Madres, en la parte primera, nos señaló por fin que habíamos llegado al fundamento más hondo, es también el que nos ilumina el camino de regreso al mundo de arriba que hemos recorrido en la parte segunda.

PERSPECTIVA: EL DÍA DE DIOS DE LA ETERNIDAD

La eternidad una

Como ya dijimos, ese camino es un camino hacia la unidad. La unidad, que la filosofía pretendía presuponer para el Todo como si fuera algo autoevidente y comprensible de suyo, es para nosotros el último resultado: el resultado del resultado; un punto que ya está tanto más allá de la *trayectoria* como más allá del principio de ésta está su divino origen. En verdad, pues, la unidad es tan sólo devenir en dirección a la unidad: únicamente es deviniendo. Y deviene, tan sólo, como unidad de Dios. Sólo Dios es —no, sino, justamente: sólo Dios deviene la unidad que todo lo perfecciona y acaba—.

El Dios eterno

Y ¿qué sucede con el Mundo y con el Hombre? ¿Es que para ellos no hay otra unidad que les sea propia, más que la de entrar en el Día del Mundo del Señor? ¿Creación, Revelación y Redención significan para ellos lo mismo que quieren decir para Dios? Pues para Dios los tiempos de ese Día son vivencias de El mismo. Para El, la Creación del mundo es devenir Creador; la Revelación, devenir Revelador; la Redención, devenir Redentor. Así deviene has-

ta el final. Cuanto acontece es en El devenir. Y como todo lo que acontece, acontece simultáneamente, y en verdad la Revelación no es más joven que la Creación y ya por ello tampoco la Redención es más joven que las otras dos, ese devenir de Dios no es para El un cambiar, un crecer, un aumentar; sino que desde el principio y en cada instante y siempre está El viniendo. Y es sólo por esta simultaneidad de su ser perpetuo, en todo tiempo y eterno, por lo que a todo ello debe llamárselo devenir. Así, pues, lo único que decimos cuando decimos que Dios deviene eternamente es que Dios no meramente fue un día y ahora está oculto, modestamente, tras leyes eternas; o que Dios no está únicamente en los instantes en que uno es plenamente dichoso por el fuego divino del sentimiento. Unicamente esto, y no, por ejemplo, que Dios *aún haya de devenir*. La eternidad es precisamente lo que convierte al instante en algo perpetuo. La eternidad es la eternización. «Dios es eterno» significa, entonces: para El la eternidad es su perfección y acabamiento. Pero repitámoslo: ¿es esto también la eternidad para el Mundo y para el Hombre?

En absoluto. Para obtener la vida eterna, tienen ambos, por cierto, que entrar en el Día del Mundo del Señor. La eternidad llega para ellos a ser sólo en Dios; pero el fundamento de su perfección acabada no está puesto para ellos en la eternidad de la Redención: allá florece la planta de la vida eterna, pero está plantada en otro suelo.

Y es que la planta de la eternidad está plantada allá donde se encuentra el suelo común, cuya firmeza es lo único que permite que las expresiones del Sí y el No se exterioricen por separado y sucediéndose en el tiempo. Si a pesar de esta entrada de los elementos en la forma de la temporalidad, la entrada misma significa para ellos el camino a la eternidad, entonces es que la posibilidad de la separación tiene que estar apoyada sobre la certeza de la unión, y el Día del Mundo del Señor tiene que portar ya en sí la disposición para el Día de Dios de la eternidad. Esta garantía de la eternidad pese a la temporalidad del revelarse se encuentra para Dios en la Redención; la cual une Creación y Revelación, y como no es meramente la garantía de la eternidad, sino su misma realización que se cumple, para Dios su Día del Mundo se convierte sin más en su propio Día. El hecho de que esta unidad plena de aval y cumplimiento de la eternidad no se dé a propósito de los otros dos *elementos*, es lo que los hace *otros* —y lo que hace a Dios Uno—. Así que es el auténtico fundamento de que Dios esté para nosotros *arriba*, sentado gobernando, y el Mundo y el Hombre le estén sometidos según un orden eterno.

Lo eterno en el hombre

La eternidad del hombre está plantada en el suelo de la Creación. La Creación sería el Y entre los dos momentos de su vida —separados ante Dios, pero aunados en el hombre—: el ser amado y el amar. El primero procede de Dios; el segundo se vuelve hacia el mundo. ¿De qué otra manera podrían valer para él como una sola cosa? ¿De qué otra manera podría él tener conciencia de amar a Dios al amar al prójimo? Sólo porque sabe de antemano y del modo más íntimo que el prójimo es criatura de Dios, y que su amor al prójimo es amor a las criaturas. Y ¿de qué otra manera podría tener conciencia de ser amado por Dios como ese mismo al que él ama en el prójimo, sino porque Dios creó a su imagen y semejanza lo común a él y al prójimo, o sea, que el prójimo sea *como él* y que, así, ambos sean hombres? Su estar creado por Dios y su ser a imagen y semejanza de Dios son en él, desde la Creación, el suelo que se puso para que se pudiera edificar encima la casa de su vida eterna en la corriente temporal, de dos sentidos, del amor a Dios y el amor al prójimo.

La eternización del mundo

Para el mundo son dos cosas diferentes meramente existir y crecer con vida. Sólo en las dos conjuntamente es él Mundo. De la primera le viene la floración abundante del fenómeno; en la segunda tiene la espina dorsal de su perdurabilidad. Por la primera vuelve la criatura confiadamente su rostro a la providencia divina; por la segunda mira la vida hacia el hombre llena de esperanza. Sólo él puede, efectivamente, *prestarle duración*. Parece, pues, el mundo dirigir la mirada, alternativamente, a uno de estos dos lados, y buscar unas veces refugio en los brazos eternos del Creador, y esperarlo otras veces todo del señor terrenal de la Creación. Tanto el Mundo como, también, de consuno, el Hombre mismo, en la medida en que es otro habitante del mundo y ciudadano suyo. Confianza puesta en la Creación divina, espera puesta en el acto humano; naturaleza y cultura. Parece que se trata de una eterna oposición. Y parece que el mundo tiene que permanecer en ella. ¿Eterna oposición? Sabemos que para el Mundo desaparece en la eternidad del Día del Señor, en la venida redentora del Reino. Luego no es una oposición eterna. Pero ¿cómo puede tener lugar esa unificación de acto humano y obra de Dios, si no es viniendo el propio acto humano como tal acto de Dios, y creciendo la obra de Dios Creador hasta cumplirse despertando al Hombre? La Revelación

de Dios al Hombre es, pues, la garantía que se ha dado al Mundo de su Redención: el fundamento en que descansa para el Mundo la certeza de que la duda será un día resuelta —y toda duda es duda entre la confianza en la Creación y la espera del acto, y del dilema de esta duda vive el mundo—. La Revelación es para el Mundo el aval de que entrará en la eternidad.

Los tiempos en la eternidad

De este modo, su ser en la luz le estaría al Mundo incrustado en el espacio de tiempo *entre* la Revelación y la Redención, pero, en cambio, en el caso del Hombre lo está en todo el espacio entre la Creación y la Redención. Y sólo Dios mismo viviría en la Redención en su luz pura. O, dicho con otras palabras: Dios vive su vida pura tan sólo en la eternidad; el Mundo está en su hogar en todos los tiempos; el Hombre, en cambio, siempre fue el mismo. Para el hombre no hay prehistoria alguna —y toda historia no es más que prehistoria—. El sol de Homero nos sigue iluminando, y el milagroso don del lenguaje le fue adquirido en la Creación. Ni él se lo ha hecho, ni el lenguaje es algo que haya llegado a ser suyo. Cuando fue hombre, abrió la boca, y cuando abrió la boca, fue hombre. Para el mundo, en cambio, y, por tanto, también para el hombre que es su ciudadano, sí hay historia. Mientras que el hombre fue creado con vistas al suprahombre, el mundo sólo llega a ser supramundo en la Revelación de Dios al hombre; y antes de que la Revelación penetre en un ámbito del mundo, este ámbito está sometido a la ley de la evolución, que hace que llegue a madurar para la supramundanidad. Todo lo mundano tiene, pues, en todo tiempo su historia: derecho y estado, arte y ciencia, todo lo que es visible. Y sólo en el instante en que resuena en uno de estos *ello* del Mundo el eco de la llamada que despierta a la Revelación de Dios al Hombre, un trozo de temporalidad muere la muerte de resurrección de la eternidad. Pero el lenguaje, como es humano y no mundano, no muere y tampoco, desde luego, resucita. En la eternidad hay silencio.

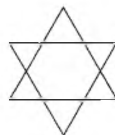
Mas Dios mismo planta el renuevo de su propia eternidad no en el principio ni en el medio del tiempo, sino absolutamente más allá del tiempo: en la eternidad. Para El nada hay entre la siembra de la semilla y el fruto maduro. En su eternidad ambas cosas son una. Su ser-redimido es algo que está tan más allá del mundo entero, como su originario ser-creado era algo que se encontraba antes de todo tiempo. El originario ser-creado del hombre estaba antes de que le llegara la Revelación, y por tanto, aún se encontraba en la mitad del

tiempo; y el originario ser-creado del mundo sólo será plenamente recibido por él en la Redención perfecta y acabada, o sea, en la extrema frontera del tiempo. Pero el originario ser-creado de Dios estaba ya antes de que se resolviera al acto creador. De este originario ser-creados de los tres *elementos* tratamos en la parte primera. La parte segunda trató luego de su autorrevelarse. Esta es la razón de que en el libro sobre la Creación se hablara más del mundo amparado en la providencia y en ella cada mañana renovado, que del Creador; y de que en el libro sobre la Revelación se hablara más del amor de Dios que del ser-amado del hombre; y de que en el libro sobre la Redención se haya hablado más del acto de amor del hombre para con su prójimo que de la vida creciente del mundo. Y ahora, cuando tras aquel descenso al antemundo originariamente creado y tras el ascenso por el mundo patente y revelado, buscamos una perspectiva que dé sobre el supramundo redimido, sabemos qué panorama nos espera. Al hombre parido de mujer lo veremos allá plenamente redimido de todo lo que le es propiedad suya y sí-mismo, y vuelto imagen creada de Dios; al mundo, al mundo de carne y sangre, de piedra y madera, lo veremos plenamente redimido de toda condición de cosa y vuelto pura alma; y a Dios, redimido de todo el trabajo de la obra de los seis días y de toda pena de amor por nuestra pobre alma, lo veremos como Señor.

Pero tal visión sería más que milagro. Ya no precisaría de
más augurios, y cuando nos sea dada, andaremos en la
luz misma. Los secretos del Antemundo se hunden,
atrás, en la noche; los signos del Mundo en tor-
no pierden su brillo; el resplandor del Su-
pramundo absorbe en sí tanto las som-
bras oscuras del secreto como las
luces de colores del signo.
Traspasamos el umbral del
Supramundo, el umbral
que lleva del mila-
gro a la ilumi-
nación.

PARTE TERCERA

LA FIGURA
O
EL SUPRAMUNDO ETERNO



INTRODUCCION
Sobre la posibilidad de alcanzar el Reino orando

in tyrannos!

De la tentación

Quizá la más absurda de las muchas afirmaciones absurdas que ha puesto la fe en el mundo es que se puede tentar a Dios*. A Dios el Creador, ante el cual, como asimismo afirma la fe, los pueblos son como gotas de agua en un balde**, a El, hablando con las palabras de esa misma fe, ¡podría tentarlo el hombre, esa larva, el hijo del hombre, ese gusano!*** Y si no se piensa tanto en el Creador omnipotente, sino más bien en El que revela, ¿cómo podría pensarse de El, aun cuando sea realmente el Dios del amor, que el hombre puede tentarlo? ¿No tendría ese Dios que estar entonces limitado en su amor? ¿No tendría entonces que estar atado a lo que el hombre hace, y no ser, como también dice la fe, ilimitadamente libre, alguien que sólo sigue el impulso del propio amor?

¿O es que, en fin, es al Redentor al que podría tentar el hombre? Quizá, en todo caso, a El, preferentemente. Porque respecto de El sí que realmente tiene el hombre, según representa las cosas la fe, una libertad que no posee como criatura ni como hijo de Dios: la libertad para los actos, o, cuando menos, la libertad de opción, la oración. Pero es justamente en la oración en donde tanto el judío como el cristiano repiten incansablemente la súplica: ¡No nos dejes caer en la tentación!**** Luego es que, a la inversa, se atribuye justamente aquí a Dios la doble negación de su providencia, por una parte, y de su amor paternal, por la otra. Es de El mismo de

* Mt 4, 7; Dt 6, 16; Sal 95, 9.
** Is 40, 15.
*** Job 25, 6.
**** Talmud: *Berajot* 60b; Mt 6, 13.

quien se piensa aquí que se permite con su criatura, con su hijo, el sacrílego juego de «tentarlo». Si la oración fuera realmente la ocasión de tentar a Dios, tal ocasión le estaría al orante muy restringida por la inacallable angustia de que quizá está ya él siendo tentado cuando cree estar tentando. La posibilidad de tentar a Dios, ¿no estribaría en el hecho de que Dios tienta al hombre? Y si, en cambio, se anuncia en esa posibilidad —nótese bien: posibilidad— la libertad que tiene el hombre, al menos frente al Dios Redentor, aun cuando no la tenga frente al Creador y al Revelador —porque es creado sin su voluntad*, y la revelación acontece sin mérito por su parte, pero Dios no quiere redimirlo «sin él»**—; si, en efecto, tal libertad de la oración se anuncia en la posibilidad de tentar a Dios, ¿sería entonces la tentación del hombre por parte de Dios el necesario presupuesto de esta libertad suya?

Así ocurre. Una leyenda rabínica cuenta de un río, en un país lejano, que era tan piadoso que detenía su corriente en sábado***. Si en vez del Main fuera éste el río que pasara por Frankfurt, sin duda que todos los judíos de la ciudad observarían estrictamente el sábado. Pero Dios no hace tales signos. Está claro que le horroriza tener inevitablemente buen éxito: que los menos libres, los angustiados y los preocupados vayan a ser, justamente, «los más piadosos». Es evidente que Dios quiere entre los suyos sólo a los libres. Y para separar a los libres de las almas serviles apenas basta la mera invisibilidad de su poder, ya que los acongojados tienen tanta congoja como para, en la duda, ponerse, mejor, del lado ateniéndose al cual «en cualquier caso» no hay perjuicios, y aún es posible —probabilidad de un cincuenta por ciento— que incluso se deriven beneficios. Para separar los espíritus, por tanto, Dios no sólo no tiene que beneficiar, sino que tiene, precisamente, que dañar. No le queda, pues, otra: ha de tentar al hombre. No sólo ha de ocultarle que El domina, no; tiene que engañarle a este respecto. Tiene que hacerle al hombre difícil, imposible incluso, ver ese su predominio, de modo que tenga así ocasión de creer y confiar en El verdaderamente, o sea libremente. Y, a la inversa, el hombre tiene siempre que contar con esta posibilidad de que Dios le esté sencillamente «tentando», para sacar de ello estímulo que le permita mantener su confianza contra todas las impugnaciones, y no prestar oídos a la voz inmortal de la mujer de Job, que exclama: ¡Maldice a Dios y muere!****.

* Cf. *Pirké Avot* 4, 22.
** Talmud: *Sanedrín* 97b.
*** Talmud: *Sanedrín* 65b; Midrás *Génesis Rabbá* 11, 5.
**** Job 2, 9.

De modo que el hombre tiene que saber que es a veces tentado en aras de su libertad. Tiene que aprender a creer en su libertad. Tiene que creer que, respecto de Dios, esta libertad carece de límites, aunque pueda tenerlos, en cambio, en todos los demás respectos. El propio mandamiento de Dios, grabado en tablas de piedra, tiene que ser para él, de acuerdo con un juego de palabras intraducible que usaban los antiguos, «libertad en tablas»*. Allí mismo se dice que todo, absolutamente todo está en manos de Dios, excepto una cosa: el temor de Dios. Y ¿dónde se echará de ver más atrevidamente esta libertad que en la certeza de poder tentar a Dios? Así, pues, realmente vienen a coincidir en la oración las posibilidades de tentar desde ambas partes, tanto desde la de Dios, como desde la del hombre. La oración está en tensión entre estas dos posibilidades. A la vez que teme la tentación divina, sabe que posee la fuerza de tentar al propio Dios.

HACER FUERZA AL REINO

¿Qué ocurre con esta fuerza de la oración? ¿Realmente fuerza el hombre a Dios y puede vencer en la oración al brazo extendido del Creador e imponerse con su ley al amor del que revela? Difícilmente de manera inmediata, o el Creador no sería Creador, ni Revelador el Revelador. Pero podría ser que sí, aunque de otra forma, en tanto en cuanto la obra del Creador y la acción del Revelador vienen a encontrarse en la Redención. Allí bien podría suceder que el hombre interviniera con poder sobre el predominio del poder y del amor de Dios; pues la Redención no es, justamente, de modo inmediato, obra ni acto de Dios, sino que de la misma manera que Dios dio a la creación fuerza para crecer ella de suyo llena de vida, así también liberó en su amor al alma para la libertad de la acción del amor.

Acción y oración

Pero no es propiamente la libertad de la acción del amor la que interviene sobre el dominio de Dios. Esa libertad es querida por Dios mismo: es mandamiento de Dios amar al prójimo. Realmente, es en la relación del acto del amor con la vida cambiante del mundo, y no en ningún otro lugar, donde se oculta la posibilidad de

* *Pirké Avot* 6, 2. El juego de palabras es entre «grabado» y «libertad»: ambos se escriben חרות pero con vocalización diferente.

tentar a Dios. Ahora bien, esta relación la produce la oración: ya la oración del corazón solitario, surgida de la necesidad del solitario instante. Pues el acto de amor aún es ciego, no sabe lo que hace, y no debe saberlo. Es más veloz que el saber. Hace lo más inmediato, y eso que hace piensa que es lo más inmediato. La oración, en cambio, no es ciega: ella pone a la luz del rostro de Dios el instante, y en él, la acción que acaba de realizarse y la opción que se acaba de decidir, o sea, lo inmediatamente pasado y lo inmediatamente futuro respecto de este instante único y solitario. Ella es súplica de iluminación. Ilumina mis ojos*, que están ciegos mientras las manos hacen. Al prójimo y a lo más próximo no se los encuentra el ojo que busca, sino que los descubre, tales como ante ella se alzan, la mano que toca. El amor actúa, en efecto, como si en el fondo no sólo no hubiera Dios, sino, incluso, como si no hubiera mundo. Para el amor el prójimo representa el mundo entero y cierra, así, la perspectiva a la mirada. Pero la oración, al pedir iluminación, ve. Y al ver no es que pase por alto al prójimo, pero sí sucede que su vista lo sobrepasa y, en la medida en que está iluminada, ve el mundo entero. De esta manera, libera al amor de su atadura con el tacto de las manos y le enseña a buscar su próximo con los ojos. Lo que hasta entonces era inevitable que le pareciera lo más próximo, ahora quizá se le aleja, y de repente se le muestra cercano lo totalmente desconocido. La oración funda el orden humano del mundo.

Orden humano y orden divino del mundo

El orden humano del mundo. ¿También el divino? Es evidente que el propio Dios, al crear un solo mundo pero regalarlo a muchos hombres, puso las bases para que ambos órdenes no pudieran ser sin más un orden único. Frente a la ordenación una de la vida que crece, hay muchas ordenaciones que parten del «aquí estoy yo» del alma particular, suscitada por Dios. Y ya debido a que son muchas no pueden sin más coincidir con aquella única y divina. Para conseguirlo, tendrían que empezar por unificarse las unas con las otras. Y no están en esta situación mientras cada una de ellas se retrotraiga a la oración solitaria de un alma solitaria. Es verdad que la oración del solitario se inserta en la oración de la multitud por la venida del Reino, pero no por ello se menoscaba en algo la soledad del solo. Su propio «aquí estoy yo» sigue siendo la base de su «no puedo otra cosa», y sólo le queda rezar que Dios le ayude. El mismo no puede desligarse del aislamiento de su punto de vista, y por ello, tampoco puede su oración librarse de verse forzada a fundar un orden propio del mundo.

* Sal 13, 4.

¿Qué peligro hay en esto? Si es verdad que la oración, al abrir al orante la mirada para que vea el mundo, se lo muestra en un orden particular, ¿es que tal cosa ha de tener consecuencias para el propio orden divino del mundo? ¿Acaso hay en la oración una fuerza que pueda intervenir tiránica sobre el curso del mundo desde la Creación, teniendo éste en Dios su origen? Si la oración no es esencialmente otra cosa que oración por la iluminación y, por tanto, la iluminación es también lo más alto que puede alcanzar el orante con la fuerza de su oración, ¿cómo va a poder ésta intervenir en el curso de los acontecimientos? La iluminación parece ser algo que sólo afecta al orante: sus ojos se iluminan. ¿Qué le importa al mundo?

Acto de amor y acto para cierto fin

Ciertamente, la iluminación no tiene que preocuparle. La iluminación no actúa de manera inmediata. Lo absolutamente eficaz no es ella, sino el amor. El amor no puede sino actuar. No hay acto de amor al prójimo que caiga en el vacío. Justamente porque el acto se hace a ciegas, tiene que mostrarse como efectivo en algún sitio. En cualquiera, y es incalculable en cuál será. Si hubiera sido hecho lúcidamente, como la acción con vistas a un fin, sí sería posible que desapareciera sin dejar huella. Porque la acción con vistas a un fin no sale al mundo ancha y abiertamente, al descubierto y sin prevenciones, sino que va, con toda premeditación y cuidado, en dirección de una determinada meta que tiene en vistas, y al ver también el camino que conduce a tal meta, llena de finalidad como está, cuenta en sus cuentas también con él, de modo que procura, además de concentrarse con todo cuidado en la meta, cubrir también los largos flancos abiertos por esta su concentración; quiere cubrirlos contra toda eventual influencia perturbadora y distorsionadora que ha de prever que se encontrará en su camino. De este modo, se convierte en un acto muy específicamente dirigido, preocupado y a cubierto, y si consigue llegar a su meta, desaparece en su buen éxito, como un afluente en el río principal. Su posterior destino depende desde entonces del de aquello en lo que ha tenido buen éxito. Si esto muere, la acción muere con él. Porque como recorrió su camino al objetivo todo lo a cubierto que pudo —para eso era una acción pura y perfectamente hecha con vistas a un fin—, ha permanecido como tal acción realmente sin ser vista, y cuanto más puramente ha estado llena de finalidad, con tanta mayor certeza ha-

brá alcanzado su objetivo sin haber desencadenado por el camino efecto indeseado alguno.

La acción del amor es enteramente distinta. Es muy improbable que realmente alcance el objeto en pos del cual corre. Era, efectivamente, ciega: del objeto sólo le daba noticia el sentido que tocaba lo más próximo. No sabe por dónde acceder mejor a su objeto. No conoce el camino. Como lo busca tan a ciegas, va sin protección ni prevención. ¿Qué hay más probable que que yerre su camino? ¿Qué hay más probable que el hecho de que llegue a cualquier sitio, e incluso, dada la anchura de su curso, que llegue a más de un único sitio cualquiera, pero que nunca llegue a ver su primitivo objeto, aquel al que iba destinada?

Quizá no sea decir demasiado afirmar que los verdaderos efectos del amor son todos efectos concomitantes. Completamente sin ellos, nunca está, desde luego; mientras que, en cambio, en la acción con vistas a un fin sí que puede darse la libertad de tales efectos concomitantes, que, en todo caso, es siempre lo que se pretende en ella. Y es que cada objeto está enlazado tan sin resquicios con otros y, en definitiva, con la infinitud de los objetos, que a un acto le es por completo imposible dejar de obrar efectos sobre otros objetos, siquiera cuando va de camino a su objeto propio. Tendría, si no, que impedirlo, justamente, tomando, como lo hace la acción con vistas a un fin, el camino más corto y secreto. Y aun cuando, entre esos objetos que han recibido su influencia efectiva, alguno, e incluso la mayoría, tienen que pagar un día el tributo de la mortalidad, porque todavía no estaban maduros para la acción vitalizadora y animadora del amor, de algún modo esta acción, debido al nexo sin resquicios de todos los objetos, toca eficazmente al objeto que es realmente en el instante el *próximo*, tanto si realmente lo es aquel que por tal hubo de tener el sentido que palpa a ciegas, como si lo es otro. Y él, entonces, como el verdaderamente próximo, está maduro para recibir el alma. Este objeto verdaderamente próximo, para quien todo depende de que el amor realmente lo encuentre, ya que ha llegado a tal punto en la vida creciente del mundo que para él ha llegado el tiempo, su tiempo; este objeto, digo, siempre será realmente hallado. Sólo en un caso podría no ser encontrado: cuando el amor, en vez de manar del hombre como amor ciego, al que guía en todos sus pasos el sentir, intentara alcanzar de un salto un objeto que se le muestre en una iluminación repentina. Porque el salto salta por encima. Y si entre eso que es saltado estuviera aquello cuyo tiempo precisamente ha llegado, entonces un acto del amor fluiría en el vacío. Porque el camino de vuelta es aquel que, carente de circunspección como es la acción del amor, nunca puede éste recorrerlo. Este es el riesgo que se corre en la oración.

El prójimo y el más lejano

En efecto, la oración, cuando ilumina, les muestra a los ojos la meta más lejana. Pero como el orante está en el punto preciso de su personalidad, esta meta lejanísima y común a todos se le aparece tras un primer plano de perspectiva completamente personal: la perspectiva, precisamente, propia del punto en que él está. Ahora bien, la inmediatez con la que se está experimentando entonces, en vez de la cercanía sentida de lo más cercano, la lejanía a la vista de lo más lejano —pues ésta no le aparece al ojo excitado por el ansia de la voluntad dirigida a fines, sino al que está iluminado en la receptividad de la oración—, esta inmediatez posibilita, ciertamente, que el amor se dirija de modo inmediato a aquel objeto. Para el ojo iluminado, está tan cerca como lo está su objeto más cercano para el corazón que siente. Pero como en la iluminación se ilumina al amor al mismo tiempo el camino —su camino personal, en contraste con la universalidad de la meta—, él se dirige, en primer lugar, a cada estación de este camino. Echa a correr todo lo veloz que puede hacia estas estaciones que ve, y teme toda demora, e incluso imagina que en la demora está todo el peligro. Se salta ahora por encima de lo más cercano del sentimiento. La estación reconocida en la iluminación como la primera del camino a lo más lejano, sustituye ahora a aquello más cercano. Y el amor querría pasarla de un salto. En el lugar de lo más cercano está para el amor lo segundo en cercanía, que suplanta a lo primero. El amor sobrevé y sobreoye al uno, a fin de alcanzar al otro con su poderoso y violento sobresalto. Y como es amor, y es siempre, pues, eficaz, ha de conseguirlo.

Magia de la oración

Y así alcanza la oración, al iluminar el camino al amor, ella, que de suyo no posee ninguna fuerza mágica, posibilidades de magia eficaz. Puede intervenir en el orden divino del mundo. Puede orientar el amor a algo que aún no está maduro para el amor, que aún no está maduro para ser animado. Y al conjurar lo lejano puede tener la culpa de que el hombre olvide lo que le es más cercano —por lo menos en la medida en que sólo es lo más cercano para él, y para nadie más—; incluso que reniegue de ello y ya no encuentre, por lo menos él mismo, ningún camino de retorno a su prójimo. La oración, al ser oración individual por la venida del Reino, se pone en el peligro de preferir, en vez de lo más próximo, lo siguiente en cercanía, lo sobrepróximo. Esta preferencia en verdad

es pre-ferencia: es pre-ferir o sacar el futuro que viene pero que vacila en llegar; es hacer eso antes de que el futuro sea el instante que inmediatamente va a ser presente y esté, como tal, maduro para la eternización. Así, pues, la oración del individuo, precisamente cuando se ve cumplida e ilumina al orante, corre siempre el peligro de tentar a Dios.

Tiranos del Reino de los cielos

De este modo, la posibilidad de tentar a Dios no contradice el orden divino del mundo. Sólo lo contradiría si realmente el hombre poseyera la fuerza no ya de amar a su sobrepróximo, sino la de eternizarlo con su amor. Pero no es así. Es verdad que el hombre iluminado por la oración desearía traer antes del tiempo fijado y con la violencia el reino de los cielos. Pero no se deja éste forzar*, sino que crece. Y, así, la fuerza mágica del orante aislado, cuando vaga por más allá que el prójimo, cae en el vacío. El sobrepróximo, a quien ella intenta alcanzar en su vuelo, no la acoge, y, como ni encuentra en él suelo firme ni tampoco halla el camino de vuelta desde allá, también se le niega el camino adelante; pues para poder seguir propagándose tendría que haber vuelto a notar suelo bajo los pies. Esta es la desgracia del amor al sobrepróximo: aunque realiza un auténtico acto de amor, muere en la meta que ha alcanzado, exactamente igual que le sucede a la acción con vistas a un fin. La violencia de su pretensión toma sobre ella misma venganza. El exaltado, el sectario, todos los tiranos, en suma, del Reino de los cielos, en vez de acelerar la venida del Reino, más bien la retrasan. Al dejar de amar a su prójimo y anhelar al sobrepró jimo, se excluyen de la muchedumbre de los que, avanzando trozo a trozo del terreno desplegados en un amplio frente, van conquistando cada uno lo que le está más próximo: lo conquista, lo ocupa, lo anima. La anticipación de aquéllos, su pre-ferencia personal por lo sobrepróximo, no les rinde a sus sucesores ningún servicio pionero, porque queda estéril. El campo que el exaltado cultiva antes de tiempo no da fruto. Sólo cuando le llega su tiempo —y también le llegará— lo da. Pero entonces hay que volver a realizar todo el trabajo del cultivo, empezando por el principio. La primera cosecha se perdió, y es muy propio de la estupidez característica de los entendidos el que digan, a propósito de los residuos echados a perder, que «ya», «propiamente» eran lo mismo que luego ha madurado en fruto. El tiempo y la hora son tanto más poderosos cuanto menos los conoce el hombre.

* Cf. Mt 11, 12.

El tiempo de Dios

El tiempo y la hora sólo son impotentes ante Dios. Pues para El, ciertamente, la Redención es tan antigua como la Creación y la Revelación, y justamente en tanto que El no es únicamente redentor, sino también redimido —luego la Redención le es autorredención—, la idea de un devenir temporal, como en El imaginan cierta mística desvergonzada y cierta altisonante increencia, sale despedida, como rebotada, de su eternidad. El no necesita por sí tiempo, sino como redentor de Mundo y Hombre, y esto, no porque El lo necesite, sino porque Hombre y Mundo lo necesitan. Pues para Dios el futuro no es una anticipación. El es eterno, el único eterno, el Eterno. «Yo soy» es en su boca lo que «yo seré»*, y se explica por esta segunda frase.

El tiempo terrenal

Pero para Hombre y Mundo, cuya vida no es de suyo eterna, sino que viven en el mero instante o en ancho presente, sólo es asible el futuro adelantándolo al presente —el futuro, que va viniendo y acercándose titubeante—. La duración es, pues, para ellos importantísima, porque es en ella donde el futuro, al ser anticipado hasta el instante, los roza siempre. Y por esto es por lo que en la oración todo consiste en si ella acelera o retrasa la venida del Reino. Dicho con más exactitud, como ambas cosas, la aceleración y el retraso, sólo valen a ojos del Hombre y del Mundo, pero no a los de Dios, y Hombre y Mundo no pueden medir el tiempo con un criterio que se halle o fuera o por encima de ellos, sino sólo lo miden valiéndose uno de otro —el Hombre, en efecto, viendo cómo el mundo crece y madura ante él; el Mundo, de acuerdo con la cantidad del amor que va arrojándose en su seno—, lo que importa en la oración es si la luz que lanza sobre la oscuridad del futuro —y que siempre llega en sus últimos destellos a la lejanía más lejana— se adelanta al amor, queda retrasada tras él o bien se mantiene a su paso en el lugar sobre el que incide primero, o sea en el punto más próximo que ella ilumina al orante. Sólo en este último caso se cumple la oración. Sólo entonces acontece en el «tiempo grato», en el «tiempo de gracia»**. Con esta extraña expresión, que ahora va-

* Ex 3, 14.
** Is 49, 8; 2 Cor 6, 2.

mos empezando a comprender, la fe da vida al pensamiento que poseía ya, pero como un conocimiento muerto, la piedad pagana: que sólo se debe pedir a los dioses lo que están inclinados a conceder, y que, por tanto, en el caso de que se les pida lo que «no es justo», hay que pedir, de antemano, que la oración no se cumpla.

La oración del pecador

Sobre este pensamiento vacío del *justo* contenido de la oración, la fe levanta el pensamiento del tiempo justo. No es de suyo injusto ningún contenido de la oración. Lo que parece ser un contenido groseramente injusto, de modo que incluirlo en su oración sería una abominación para el pagano —orar por salir beneficiado, la oración egoísta—, no es injusto por parte de su contenido; pues Dios quiere que el hombre tenga lo que es propio suyo, le concede lo que necesita para vivir e incluso más: lo que cree que necesita para vivir, y hasta cuanto pueda desear. Dios no le escatima, no le envidia nada de esto, y como no es Dios avaricioso de tales cosas, se las da; mejor, justamente por eso, se las ha dado ya antes de que se las pida. No hay ninguna petición que sea pecaminosa por su contenido. Incluso una petición tan criminal como es la de la muerte de otro cabría decir que ya se la ha cumplido Dios al orante antes de que él se la haga, al haberlo creado individuo. Pues así es, sin oración alguna: el otro ha de morir. Porque sólo otros pueden morir. Sólo como Otro, sólo como El, muere el hombre. El Yo no puede pensarse muerto. Su angustia ante la muerte es la angustia de llegar a ser lo que sólo puede ver con sus ojos en los Otros muertos: un El muerto, un Ello muerto. El hombre no teme la propia muerte, porque el Yo, el Yo despertado en la Revelación, no se la puede representar, siendo su representación como es, es decir, estando ligada a las formas de la Creación. Lo que se representa es el propio cadáver. El horror que a él, el vivo, lo sacudió siempre que vio a un muerto, le acomete en cuanto se representa a sí mismo, el vivo, como un muerto; siendo así que, tomadas las cosas estrictamente, no cabe representarse al muerto nunca como *uno mismo,* sino siempre únicamente como *otro.* Uno mismo, en efecto, sobre-vive al otro en cualquier caso, a todo otro; pues el otro, todo otro, está muerto ya en tanto que otro, ya en la perspectiva que parte del mundo. Ha sido creado como otro, y en tanto que creado, se cumple per-fecto como tal en la muerte. Como creado no está él, en última instancia, destinado a sobre-vivir a otro cualquiera. Pues la vida no es en la Creación lo supremo, sino que su destino es sobre-morirse. La muerte, no la vida, completa per-fecta la cosa creada haciéndola solitaria cosa aislada, singular. La muerte le presta la soledad suprema de que es capaz como cosa entre las cosas. Así, pues, la oración por la muerte del otro ansía que el otro quede por la eternidad siendo lo que ya es en la perspectiva del mundo: cosa creada, otro. En tanto, uno mismo querría ser sí-mismo despertado a vida propia, y por lo tanto, el Sobreviviente, sobreviviente de todo lo eternamente *otro;* que permanezca alzada una pared eterna para separar el Yo de todo lo otro. El puente que lleva del Yo al El, de la Revelación a la Creación, y sobre el que está escrito: Ama a tu Otro, que no es Otro, que no es El, sino un Yo como Tú: «El es como Tú»—, este puente es el que rehúsa cruzar el Yo que pide por la muerte del otro. Como el místico, cuyo secreto pecado lo declara abiertamente el pecador sincero, el criminal, el Yo quiere permanecer absolutamente en la Revelación y dejar la Creación a los *otros.* El pecador, pues, tanto el criminal manifiesto como el místico que se oculta, niega la Redención. Pues ¿qué otra cosa es la redención, sino que el Yo aprenda a decir Tú al El?

De modo que la oración para que el otro muera está ya cumplida antes de ser rezada, pues ya en la perspectiva del mundo el hombre está en lo propio de él. No es, pues, pecaminoso el contenido de esa súplica; como muestra la Creación, no va en modo alguno contra la voluntad de Dios; sino que el hombre, en vez de tratar a tal contenido en su oración como cosa ya cumplida y, por tanto, darle gracias a Dios por su ser propio, que está condicionado por su ser otro que todos los otros, como criatura humana, pide justamente por aquello y lo trata, por tanto, como algo aún no cumplido. Reza así cuando no es el tiempo. Habría tenido que hacer esta oración antes de su creación. Una vez que está creado, sólo puede agradecer lo propio, y si, con todo, ora por ello, pierde el tiempo de gracia para orar por aquello por lo que necesita actualmente rezar. Y al orar por lo *propio* que le ha sido concedido en la Creación y en la Revelación, deja pasar el instante en que tenía que haber orado por su *próximo.* El rayo del faro da en su objeto demasiado cerca: todavía dentro del círculo de lo propio, en vez de en lo que ya no es propio del sí-mismo, sino es tan sólo *como* lo propio suyo, *como* él mismo: lo más próximo.

La oración del exaltado

Así sucede cuando la oración queda retrasada respecto del amor, o sea, cuando reza en nosotros el pecador. La oración del pecador retrasa la llegada del Reino al autoexcluirse, permaneciendo en lo propio, de la plenitud del amor que espera y necesita el ins-

tante del tiempo grato. Lo opuesto es lo que vemos que sucede en la oración del exaltado, que por ansia de acelerar la venida del Reino, el futuro del Reino, por ansia de que venga antes de tiempo, intenta tomarlo por la violencia en aquel punto que el faro de su oración le muestra como el más próximo, y que siempre es sólo un punto sobre-próximo. Su oración y su amor lo resecan y agostan, y así, a fin de cuentas, también él se sustrae a sí mismo del instante pleno de gracia, que estaba esperando su acción y la de todos los otros; y retrasa la venida del Reino, que quería acelerar. Así, pues, la única oración que no retrasa la venida del Reino de los cielos es la que se hace en el tiempo justo. Pero ¿cómo se hace esta oración? ¿Hay sólo un no retrasar esa venida? ¿Carece del todo de razón el exaltado? ¿No habría realmente alguna posibilidad, no meramente de no retrasar la llegada del Reino, sino de acelerarla? ¿Acaso su oración es tan sólo tentar —hablando en términos de la Cábala— la impaciencia de Dios, del mismo modo que la oración del pecador tienta la paciencia de Dios? Cuando nuestra boca reza, ¿acaso no hay en nuestro corazón nadie más que el pecador y el exaltado? ¿No rezan aún otras voces en nosotros?

La vida de Goethe

El orante

«Haz que el trabajo cotidiano de mis manos pueda, alta dicha, concluirlo»*. A primera vista, parece que esta oración del joven Goethe apenas se distingue de la oración de Moisés, el hombre de Dios: Ojalá favorezcas la obra de nuestras manos**. Y, sin embargo, es distinta, tan distinta como lo son las dos últimas formas de la oración que ahora vamos a encontrarnos. La oración de Goethe, el hombre de la vida, se dirige a su propia dicha; es a los pies de ella a los que pone el trabajo cotidiano de las propias manos, y le pide poder concluirlo por sí mismo. Tal es la oración que este gran orante repitió, con palabras siempre nuevas, años y decenios, hasta que se le cumplió grandiosa y patentemente. ¿Qué hay de esta oración del hombre a su propio destino? ¿Quién es este destino ante el que inclina humildemente su libre cabeza y ante quien cae de rodillas su corazón?

* Son los dos primeros versos del famoso breve poema *Esperanza*.
** Cf. Sal 90.

El propio destino

Sería cambiar la expresión ilícitamente de sentido si se interpretara «destino» queriendo ver en esta palabra, por ejemplo, tan sólo una expresión de perplejidad para referirse al divino oyente de la oración, al que toda carne va. No, a este destino no viene toda carne a presentarle la obra de sus manos, sino que sólo se presenta ante él un individuo solitario, y él, a su vez, es oyente de su oración únicamente para un individuo solitario; sólo oye la suya, y no la de ningún otro. Es un destino tan personal como el propio orante; y es que, justamente, es el destino personal del orante. ¿Debería cumplirse esta oración? ¿Podría ser dicha en el tiempo grato? ¿No es pariente cercana de la oración que reza por lo propio y que siempre llega demasiado tarde; aquella cuyo tiempo de gracia está en el instante en que el mundo llegó a ser; aquella que nunca será satisfecha, porque ya fue cumplida antes de toda súplica? No. ¿Es que acaso está rezando por lo propio? ¿No está haciéndolo, más bien, en lo propio? A este orante poco le preocupa que sea propio o ajeno lo que se haga contenido de su vida y de su amor. Sólo le importa que, sea lo que sea lo que venga, desemboque en su vida; que todo, propio y ajeno, ajeno y propio, todo le sea concedido ofrecerlo en el santuario de su propio destino. Por esto reza. No ansía en absoluto conservar lo propio suyo; está dispuesto, desde luego, a verterse fuera, a ensanchar hasta la eternidad su estrecha existencia, y lo hace. Pero, en medio de este anhelo, se siente servidor de su propio destino, y a la vez que está dispuesto a derribar los muros de la propia persona, cree que no puede abandonar el recinto sagrado del destino propio y que no le es lícita tal cosa. ¿Qué hay, pues, volvemos a preguntar, del destino propio?

Microcosmos

El hombre es una parte indivisible del mundo rico en partes. El mundo crece a través de sus edades. Tiene su propio destino. El destino del hombre es una parte de este destino. Pero no se diluye en él, no desaparece en él. Es una parte, sí, pero no partible. El hombre es microcosmos. Así, su destino es, en el destino del mundo, que va madurando en las edades del crecimiento de éste, semejante a un instante determinado en la corriente del tiempo. No se lo puede reemplazar, no se lo puede desplazar, ni tampoco disolver en la totalidad de la corriente. Es una parte de esa totalidad, pero una parte insoluble, impartible. Un instante en las edades del mundo. Quizá, dicho con más claridad: una hora. Pues este destino está lleno de un contenido múltiple, y la hora, la hora que ha sonado, es el

tiempo que el mismo hombre pone como un hito en el curso de los signos de los cielos, para vasija del propio coherente vivir, cuyo elemento mínimo —no todavía propio, sino por apropiar— es meramente, y nada más, el instante. Esta hora propia en las edades del mundo que crecen, la hora que ha sonado para él, es, pues, la que aprehende el hombre que le reza a su propio destino. Y como es así, esta oración siempre se cumple. Al ser rezada se lanza a enroscarse en el destino del mundo, y nunca queda falta de sitio, nunca se pasa de madura, nunca está inmadura. Como acontece en la hora propia y no puede en modo alguno acontecer en una hora ajena, ya que es precisamente oración al propio destino, y no a un destino ajeno, siempre está en el tiempo grato, en el tiempo de la gracia, y se cumple tal como es rezada. Su cumplimiento proviene del mundo. Al entrar por ella el hombre en el propio destino, es, a un tiempo, la entrada confiada del hombre en lo que procede del mundo: en la Creación

El único cristiano

Es un gran momento en la historia del hombre este en que por primera vez eleva el hombre así sus brazos en oración hacia el destino propio. El hombre Goethe, en el que este momento grande irrumpió, no permaneció insensible ante él. Lo conoció, y anciano, lo expresó en unas palabras extremadamente osadas, pero que saben ver hasta el fondo: él, decía, quizá era en su época el único cristiano conforme a como Cristo había querido. ¿Cuál es el sentido de estas palabras que rozan la locura blasfema? Pues al llamarse a sí mismo «quizá» el único de su época, se otorga —«aun cuando me tenéis por un pagano»— un puesto excepcional en la historia del cristianismo, más allá de toda posibilidad cognoscitiva y comprensiva. Ser cristiano no quiere decir, por cierto, haber aceptado unos dogmas cualesquiera, sino poner la vida bajo el dominio de otra vida, de la vida de Cristo, y una vez que se ha hecho esto, vivir en adelante la propia vida sólo poniendo por obra la fuerza que de ahí deriva. Cuando Goethe se llama a sí mismo el único cristiano de su tiempo, esto, entonces, sólo puede querer decir que toda la fuerza que fluye de Cristo se ha concentrado *en este día* en él y que de alguna manera queda ligada en su seguir manando viva a él y su aparente paganismo. Porque lo único por lo que, con todo, obliga en cierta manera a consecuencias dogmáticas ese ponerse bajo la vida de Cristo, es la presuposición de que esta vida está únicamente en el mundo, y de que sus efectos sólo pueden partir de ella y, por tanto, prescindiendo, como de cosa que realmente carece de importancia, de que los individuos se cercioren conscientemente de ello, sólo puede manar, con su vitalidad inconsciente, en una única corriente ininterrumpida, que parte de ella misma. Y, en este sentido, la vida de Cristo sería, desde luego, un dogma, o, más bien, el único dogma de la cristiandad. En efecto, en la forma clásica del dogma —la doctrina de la Trinidad—, la vida de Cristo constituye realmente su único contenido, representada, hacia atrás, en su carácter de única en el mundo creado, y hacia delante, en su fuerza que actúa sin interrupción sobre la humanidad por redimir. Frente a todo esto, ¿qué quiere, entonces, decir aquella frase de Goethe, que enlaza tan notablemente el «paganismo» goethiano con el seguimiento de Cristo?

El seguimiento de Cristo

El mundo antiguo

En el principio, cuando el cristiano quería vivir su vida tan incondicionalmente, tan unida a la suerte del mundo entero, el seguimiento de Cristo tuvo que significar que él había empezado por crear la posibilidad externa de tal vida. Porque cuando el cristianismo salió al mundo con la voluntad de vivir esa vida, lo primero que vio fue entronizada en el mundo la ley de vida opuesta. Es verdad que no entró, como le habría sucedido pocos siglos antes o pocos siglos después, en un mundo fragmentado en pueblos, linajes y ciudades, en un mundo cuyas partes, ya en cuanto tales, llevaran una vida propia cada cual para sí, condicionada en sí misma y ajena al mundo; sino que el mundo, al menos el occidental, que fue a donde en exclusiva se dirigieron los apóstoles del cristianismo, estaba unificado bajo el cetro de César. Sólo que en aquella unidad se le ofrecía al cristianismo nada más que de forma aparente y externa un suelo favorable. Pues esa unidad no era la unidad del mundo. Las fronteras del Imperio no abarcaban, aunque él se intentara jactar con fanfarronería de ello, la Ecumene, todo el mundo habitado por el hombre. Que no lo hicieran no era, quizá, un fracaso, una insuficiencia respecto de la intención propia del Imperio, que se seguía manteniendo por principio y a pesar de todo. Por el contrario, en los fundamentos del estado que había edificado, su constructor, César Augusto, había puesto la idea de la restricción a lo que ya se poseía cuando él comenzó su obra. Sólo debía permitirse redondear aquellas posesiones al objeto de asegurar las fronteras. Las águilas las traspasaban sólo para quitar a los pueblos que vivían en torno del Imperio cualquier gusto por atacarlo. Igual que hacía el gran reino del lejano Oriente, que también se equiparaba

sin más reparos a sí mismo con el mundo, este Imperio mediterráneo aseguraba su existencia contra el resto de la tierra por medio de muros y fosos que dividían continentes, y renunciaba a la conquista de aquel resto.

Y así como el todo del Imperio se sacudía de los hombros la suerte del mundo, así también hacia dentro el destino del individuo se vinculaba sólo muy por encima al destino de ese todo. De la misma manera que la historia de la capital no es de ninguna manera la historia de las provincias, la vida del hombre particular apenas se ve auténticamente afectada por la vida del conjunto. No es casual que, al final, como resultado de aquella historia imperial de varios siglos, lo que quedara fuera la compilación del derecho privado. El ciudadano romano padecía de su estado tan poco como actuaba eficazmente sobre él. Lo único que le venía de la totalidad era la delimitación y protección de la esfera de sus derechos privados: por así decir, una valla que dejaba a cada cual cercado y cerrado respecto de todos los demás, igual que la Gran Muralla cerraba al Imperio contra el mundo. A este simulacro o contrafigura de reino mundial impusieron los cristianos su absoluto opuesto, el cual, exteriormente apoyado en la articulación del Imperio, sobrevivió a su caída, provocada por la afluencia del mundo de los pueblos en vano excluidos con muros y fosos. Y sobrevive hasta el día de hoy: la Iglesia romana.

La Iglesia petrina

Los emisarios del sucesor de Pedro sobrepasaron el *limes*: salieron fuera y enseñaron a todos los pueblos. La Iglesia ya no se pone a sí misma fronteras externas, como hacía el Imperio. Por principio, no se conforma con frontera alguna, no sabe de ninguna renuncia. Y así como hacia fuera extiende su manto protector sobre el destino de todo el mundo, así también nadie debe permanecer en su seno aislado y viviendo para sí. Exige de todos, sin mediación, el sacrificio del sí-mismo, pero a todos se lo restituye abundantemente en su amor maternal; cada cual es un hijo precioso e irremplazable, un hijo que, a pesar de todos los demás, es siempre único. Así es como, gracias a la Iglesia, la vida del particular pende inmediatamente de la vida de todo el mundo. El vínculo que lo ata a la suerte del mundo, como ata asimismo con ella a la Madre Iglesia, es el amor. En el amor del misionero por los que aún están sentados en las tinieblas*, tiene lugar el desplazamiento de las fronteras exteriores, la ampliación del edificio exterior y visible; en el sacrificio visible de la obra piadosa, en la dádiva visible del bien corporal y del espiritual, se halla, a su vez, en el interior de la Iglesia el amor que une a los hombres con ella y, a su través, con el todo. Crea así la Iglesia petrina un cuerpo visible, ante todo para ella misma y para los hombres que son miembros suyos —y en la medida en que lo son—; pero también, luego, para el mundo de fuera, que va ella transformando y dominando paulatinamente en la unidad del Imperio sobre los reinos nacionales. Al levantar sobre el particular los estamentos y los oficios, se agrega, por fin, al hombre en la medida en que éste aún está y ha de seguir estando fuera de ella, pero también con esto se lo incorpora. ¿Acaso no parece que ya queda así cumplida la condición de la posibilidad de la vida cristiana? ¿Qué más necesita? En cuanto puede desear, el hombre se encuentra inserto en la totalidad del mundo; el destino de su acción se halla atado insolublemente con el destino del mundo entero. El destino de su acción, sí; pero no el destino de su pensamiento.

* Cf. Lc 1, 79, que cita a Is 9, 1.

El mundo medieval de la doble verdad

En efecto, la Iglesia romana había conseguido penetrar el mundo corporal de los pueblos vivos, y había salido vencedora, en un contraataque con buen éxito, del combate contra el ímpetu pagano de la Media Luna. Fue así como realmente hizo su propio mundo nuevo. Pero, en cambio, contra el paganismo interior, o mejor dicho, interiorizado, re-cordado, contra el pensamiento pagano en forma de recuerdo, se limitó a defenderse. Tan sólo en los inicios primeros, hasta el final de la Patrística, o sea, en tanto el pensamiento pagano no era todavía mero recuerdo, sino exteriorización aún viva, lo había vencido con su ataque. Pero ningún escolástico de la Edad Media se atreve a tratar la sabiduría de los helenos con la osadía victoriosa con que lo hacía Agustín. El amor era poderoso para luchar con los filósofos paganos, pero sus armas eran romas contra la filosofía pagana. La clausura de las escuelas filosóficas de Atenas, llevada a cabo por las autoridades que se habían hecho cristianas, marca el final de la Antigüedad en la Iglesia y el principio de su Edad Media, o dicho de otro modo, el final de la Patrística y el comienzo de la Escolástica. Porque de allí en adelante la Antigüedad pagana pasa a ser para la Iglesia un adversario al que, como a un fantasma, no se puede echar mano, y a quien, sin embargo, se ve haciendo gala de todos sus colores, como, por decirlo así, un cuadro al fresco. La fuerza de la acción, o sea, la fuer-

za del amor, no basta para vencerlo. ¿Cómo puede convertirse por amor a un cuadro, si carece de vida? Si hay que convertirlo, antes lo tiene que acoger una mirada absolutamente prendada de él, lo tiene que captar un alma del todo sin segundas. Sólo el alma que se ha hecho tan hereje puede luego convertirse a la fe. La Escolástica medieval montó ante el cuadro de la pared una cortina que podía correrse y descorrerse; que no fue otra cosa aquel problemático pensamiento —extraordinariamente problemático, justamente, en sentido cristiano, porque paraliza la misión— de la doble verdad: una verdad de la razón frente a la verdad de la fe. Sólo una vez que las figuras pintadas bajaron de la pared y se mezclaron con el pueblo cristiano como recuerdos vivos del paganismo, volvieron a crecerle a la Iglesia las fuerzas del amor contra ellas.

El hombre moderno

Pero como estos nuevos paganos eran precisamente tan sólo neopaganos, paganos en un mundo ya cristiano, paganos, pues, del recuerdo en una exterioridad ya cristiana, almas paganas en un cuerpo del mundo cristianizado, la fuerza que se empleaba en convertirlos tenía que ser una fuerza que ya no se limitara, como el amor, a actuar, partiendo del alma, en un fuera corporal. Había de ser una fuerza que actuara sobre el alma en el alma misma; esto es, una actividad interior del alma en sí misma, una autoconversión del hombre que abs-trajera del mundo para conquistar así el alma y sola el alma, el alma sola, el alma del hombre singular, sin mundo alguno.

Los siglos paulinos

Esta fuerza sobrevino sobre el mundo en la forma de los siglos paulinos, invisible, por principio, como iglesia, y visible, únicamente, como tiempo, como época de la historia del mundo, como *saeculum*. Se trata de los siglos en los que pareció que la unidad del mundo que había fundado la iglesia petrina sucumbía definitiva, irreversiblemente; en los que volvieron por doquier a la vida las figuras paganas; en los que las naciones intentaron hacer volar la cristiandad, los estados el imperio, los individuos los estamentos, las personalidades la profesión. En estos tres siglos —o cuatro, si contamos las repercusiones— pareció que volvía a descomponerse el cuerpo cristiano del mundo. Era el precio que había que pagar por la cristianización del alma, por la conversión tardía del espíritu pagano, que nunca había muerto del todo y ahora despertó otra vez. Cuando aquel tiempo pasó, no quedó doble verdad. La fe había tenido éxito allí donde el amor hubo de fracasar: en el bautismo del alma amundana, invisible, re-cordadora. Ahora trajo ante Dios como sacrificio invisible el alma todo su recuerdo, todo su con-tenido, del mismo modo que en la iglesia petrina había llevado ante Dios toda su actualidad, todo el mundo entorno de su acción. Y lo recibió en cambio de Dios en el don invisible de la fe. Así, ahora quedó también el alma liberada de todas las cercas y todos los muros, y vivió en lo incondicionado.

La vida moderna en la realidad escindida

Pero era la «sola fe» quien la había llevado a esta vida. Era únicamente el alma la que vivía. De la misma manera que la iglesia petrina había dejado ver el flanco débil de su demasiado corporal esencia en el mal pensamiento de la doble verdad, del mismo modo, al final de esos tres siglos, el movimiento idealista alemán puso de manifiesto la debilidad de la esencia demasiado meramente anímica, o mejor, meramente espiritual de la fe. El espíritu creía estar *solo* hasta el punto de poder producir realmente de sí solo todo; todo, de veras, de sí solo. Y es que la fe había olvidado por el espíritu al cuerpo. El mundo se le había escapado. Cierto que había vencido a la doctrina de la doble verdad, pero para conseguirlo actuaba en una doble realidad, a saber: la realidad puramente interior de la fe y la puramente exterior de un mundo cada vez más mundanizado, secularizado. Cuanto mayor era la tensión entre ambas, tanto mejor se sentía aquel protestantismo que terminó por erigir en parte capital suya la mutua protesta de la fe contra el mundo y del mundo contra la fe. En otras palabras: la nueva Iglesia renunciaba a la acción que había sido, verdaderamente, la acción suprema de la iglesia antigua y que ahora, en oposición a la iglesia nueva, volvía a serlo: la misión. Cuando por vez primera se tomó entre manos la obra de la conversión de los paganos en un movimiento surgido en el luteranismo, fue la señal de que en él —en el pietismo—, surgía algo nuevo. Había sonado la hora de la muerte del viejo protestantismo.

El cristianismo del futuro

Cuerpo y alma seguían estando separados. Cada uno de ellos le debía algo al otro. El cuerpo era respecto del alma deudor de la ver-

dad de ésta; el alma era respecto del cuerpo deudora de la realidad de éste. El hombre completo era ambas cosas y más que ambas cosas. Y mientras no estaba convertido el hombre entero, sino sólo una parte suya, la cristiandad seguía encontrándose en los preparativos, y no en el trabajo mismo. El hombre es microcosmos: lo que está dentro, está fuera. Sobre el cuerpo y el alma, más alta que los dos, soportada por ambos, se cierne la vida. La vida no como vida del cuerpo o del alma, sino como algo de por sí, que arrastra con ella en su suerte a cuerpo y alma. La vida es el curso de la vida. La esencia auténtica del hombre no está ni en su ser corporal ni en su ser espiritual, sino que se integra perfecta tan sólo en el curso entero de su vida. No es, en absoluto, sino que deviene. Y es que lo más propio del hombre es su destino. De alguna manera, cuerpo y alma sigue teniéndolos en común con otros; pero su destino lo tiene para sí mismo. El propio destino es a un tiempo cuerpo y alma; es lo que uno «experimenta en carne propia». A la vez que unifica en sí mismo al hombre, lo hace también uno con el mundo. No lo comparte con el mundo; mientras que, en cambio, su cuerpo es parte del mundo creado y su alma es coheredera de la revelación divina. Pero lo posee por entero en el mundo; al poseerlo, está en el mundo. Crece el hombre en el mundo al crecer en sí. Cada día particular de la vida adquiere sentido al insertarse en el curso todo de la propia vida. El hoy se completa perfecto en un mañana y en un pasadomañana que, sin embargo, igualmente podrían ser hoy. Claro que la vida puede terminar a cada instante, pero, como destino propio, se completa perfecta en el instante del fin, que visto de por fuera, es casual; y entonces se realiza plenamente. Si esta relación de la parte con el todo sólo se diera dentro de la vida, entre la hora aislada y el curso de la vida, ésta, entonces, no sería sino el sí-mismo del hombre pagano. Pero esta vinculación interna es la misma que une también la vida humana como un todo y el todo de la vida del mundo: es, justamente, *destino*. Y al ser sentido como destino, al reconocerse en el propio destino algo que no sólo se experimenta, sino a lo que se puede rezar, aparece ya lo nuevo que sobrepasa la deuda recíproca del solo-cuerpo y la sola-alma. Con ello ha empezado una nueva época del cristianismo: la época de su plenitud final.

GOETHE Y EL FUTURO

La oración de la increencia

No ocurre ahora como en los dos tiempos preparatorios, cuando el pagano se alzaba contra el cristianismo en persona; primero,

el pagano corporal, exterior, y luego, el recordado e interior. Ahora, el que convierte y el convertido son uno y el mismo hombre. Goethe es en uno, real y simultáneamente, el gran pagano y el gran cristiano. Es lo uno al ser lo otro. En la oración al propio destino vive el hombre por entero en su sí-mismo y, justamente por ello, también habita el mundo. Esta oración de la increencia, que sin embargo, es, a la vez, una oración completamente creyente, creaturalmente creyente, la siguen rezando todos los cristianos, si bien, a diferencia de Goethe, no como única oración. Y también la siguen rezando los pueblos y todos los órdenes mundanos de la cristiandad. Ahora todos saben que su vida ha de ser vida propia, y que es precisamente como tal como se inserta en el curso del mundo. Todos hallan la justificación de su existencia en la vitalidad de su destino. Ahora es cuando hay pueblos cristianos, mientras que en la época paulina había autoridades cristianas y en la petrina naciones sometidas al sacro imperio uno. Estados y estirpes necesitaban un complemento de su vida: los unos, mediante la fe del individuo y la administración de la Palabra; los otros, en el imperio y la iglesia visible. Sólo así habían podido ser suelo fértil para la semilla del cristianismo. Pero ahora los pueblos tienen en ellos mismos toda la vitalidad que se lleva a cumplimiento perfecto. Sucede así desde que cada pueblo sabe y cree que «tiene su día en la historia». Y si aún necesitan, además, un cumplimiento perfecto terrenal, se lo proporciona el concepto, asimismo puramente mundanal, e incluso demasiado mundanal, de la sociedad.

La esperanza

Y como ahora la vida se halla en sí misma —no: en su propia incompletud— precisamente creciendo al completarse, su sacrificio y lo que a cambio recibe ya no son dos cosas diferentes. El pagano exterior ofrecía su cuerpo y recibía a cambio el amor; el pagano del recuerdo ofrecía su espíritu y recibía a cambio la fe; pero el pagano vivo, el gran pagano, ofrece su vida y recibe a cambio no otra cosa sino poderla lícitamente ofrecer. Poder lícitamente ofrecer la vida es, en la perspectiva de Dios, el don de la confianza. Para el que confía y espera no hay sacrificio que sea para él un sacrificio. Le es naturalísimo sacrificar; no sabe hacer otra cosa. El amor era muy femenino; la fe, muy masculina; la esperanza es, en cambio, siempre niña. Es en ella donde comienza a cumplirse en la cristiandad el «haceos como niños»*. Y Goethe, en efecto, es «siempre

* Mt 18, 3.

como un niño». Confía en su destino. Espera en su propio futuro. No puede pensar que «los dioses» no vayan a concederle completar la obra de sus manos. Espera, como ama Agustín, como cree Lutero. Y todo el mundo se pone bajo este nuevo signo. La esperanza se convierte en la mayor de los tres, mayor que la fe y el amor. Estas dos antiguas fuerzas se le suman a la esperanza. Y toman nueva fuerza* de la infancia de la esperanza, para rejuvenecerse otra vez, como las águilas. Es como una nueva mañana del mundo, como un gran comienzo; como si aún no hubiera habido nada antes. La fe, que se acredita en el amor, el amor, que lleva en su seno a la fe, a ambos los llevan de vuelo las alas de la esperanza. La fe espera ahora haberse acreditado en el amor mil y mil años; el amor espera haber traído a la luz una y universal del mundo a la fe verdadera por mil y mil años. El hombre habla y dice: Espero creer.

El cumplimiento final joánico

Al hombre sólo se le regala la esperanza cuando la tiene. Mientras que el amor se regala, precisamente, al corazón duro, y la fe al hereje, Dios sólo manda la esperanza al que espera. Por esto es por lo que la esperanza no funda ninguna iglesia nueva. Pues ahora no aparece un pagano nuevo, sino únicamente el pagano vivo, que concilia en sí los pequeños paganismos del cuerpo y del alma hasta reunirlos en el gran paganismo de la vida. Y ya esta reunión, ya, pues, la mera aparición del pagano, significa su conversión. El cumplimiento final joánico no posee forma propia; y es que no es él ningún fragmento más, sino únicamente cumplimiento final de lo hasta ahora fragmentario. Habrá, pues, de vivir en las viejas figuras. En este tiempo, efectivamente, ha aparecido en el ámbito de la cristiandad una tercera iglesia cristiana, con sus pueblos, que es antiquísima, como lo son las otras dos —ya que sólo aparentemente se suceden; pero en verdad todas son igual de antiguas—: la iglesia oriental. Pero no ha llegado a su vitalidad en la cristiandad a modo de una nueva iglesia, sino que les ha venido a las antiguas iglesias una renovación de las fuerzas de la fe y del amor de la Rusia de Aliosha Karamázov. La iglesia de Rusia, sencillamente, se le ha mostrado a su propio pueblo como suelo nutricio de una infinita fuerza de esperanza, y esto ha ocurrido sólo cuando ese pueblo ha salido de su espacio crepuscular. El otro gran acontecimiento de la historia de la iglesia, junto con la entrada de los rusos en el ámbito cristiano, que es la liberación de los judíos y su acogida en el

* Cf. Is 40, 31.

mundo cristiano, tampoco ha repercutido en la formación de una iglesia nueva, sino en la revitalización de las viejas iglesias; si bien aquí fluye inmediatamente en los pueblos cristianos —más ejercitados en el amor y en la fe que en la esperanza—, desde el pueblo eterno de la esperanza, de ese pueblo que es de nacimiento hijo de Dios, la fuerza capital del nuevo mundo cumplido y perfecto: la esperanza. Y como ahora, en vez de que el cristiano tenga que convertir a un pagano, es el cristiano mismo el que, de manera inmediata, tiene que convertir al pagano en él, es, en este cumplimiento de los tiempos que está iniciándose, el judío acogido en el mundo cristiano el que ha de convertir al pagano en el cristiano. Porque sólo en la sangre judía vive la esperanza como sangre, de la que el amor suele olvidarse y la fe cree que puede prescindir. Mas esta conversión sucede dentro de las viejas iglesias. La iglesia joánica no se apropia ninguna figura visible. No es construida: sólo puede crecer. Allí donde, sin embargo, se la intenta construir, como en la masonería y cuanto con ella se emparenta, se impide la entrada a las fuerzas, que en ella continúan viviendo, de la fe y del amor, que sólo encuentran su pan cotidiano de la vida ante los altares y los púlpitos de las viejas iglesias. En la casa nueva de la masonería, que no está dedicada, por un trueque bien significativo, al apóstol Juan, sino a su tocayo precristiano, sólo le está permitida la entrada a la esperanza, que se puede alimentar de sí misma. Pero, sin otro contenido que ella misma, se va desvaneciendo en el vacío e ilimitado mirarse a sí misma en el espejo de un yermo e ineficaz «espero seguir siempre esperando», y, aunque sabe que la verdad está en la diestra de Dios, cae sumisamente en su izquierda.

Goethe es el primero de los padres de esta iglesia sin figura, necesariamente carente de constitución y, por ello, necesitada constantemente de las iglesias constituidas, que es la iglesia joánica. Aunque Goethe tenía que pasar por un pagano, y lo era. En su oración al destino propio, que el mundo entero reza tras él, se cumple perfectamente la vitalización de lo muerto, que es la indispensable condición previa a su eternización. En las oraciones del cuerpo que pide amor —que Dios sea clemente conmigo, pecador*— y del alma que pide fe —¿cómo podré tener un Dios clemente?—, las partes de la parte, que hacen a ésta impartible cuando se reúnen, se vivifican cada una para sí. En la oración del hombre que ha llegado así a ser *individuo,* o sea, la totalidad formada por el cuerpo y el alma, en esta oración que pide lo que él ya posee: el destino propio, lo que se vivifica es todo este individuo como tal. Se incrusta en la totalidad, pero no por ello deja de ser individuo. Allí donde se pro-

* Lc 18, 13.

nuncia esta oración, despunta la vitalidad de la vida de la criatura que hace a esta vida inmediatamente madura para la irrupción de la eterna vida divina.

Goethe y Nietzsche

Pues al ser rezada esa oración, un fragmento de vida se vuelve maduro para la eternidad. No es que ya se haga a sí mismo eterno; sólo se hace vivo. En especial, Goethe permaneció siendo toda su vida un pagano, y que haya permanecido siéndolo es lo que marca su estar en la divisoria de la historia del mundo, que él mismo expresó tranquilamente con aquella frase con que nosotros empezamos. Nadie puede imitarle en esto sin romperse la nuca. La vida de Goethe realmente es una marcha por la cuerda de la montaña, entre dos abismos. El la llevó a término sin perder ni un instante de su vida el suelo de la tierra perdurable y bien asentada de debajo de sus pies. Cualquier otro a quien no hayan cogido los brazos del amor divino y le hayan hecho hacer el vuelo a la eternidad, necesariamente caerá en uno de los abismos que se abren a los dos lados de este filo al que, sin embargo, en aras de la vitalidad de la vida, todos han de querer subir. La piedad de la oración al destino propio está en la inmediata vecindad de la oración del pecador que imagina que es lícito pedirlo todo y en la del exaltado, que cree que tiene que vedarse, por mor de lo uno lejano que el instante de la oración le muestra como necesario, todo lo que no es aquello uno, todo lo más próximo. Goethe no resbaló a ninguno de estos abismos. Pasó —«¡que otro me imite!»—. En la cresta de la montaña se ha erigido una pequeña estela. Muestra la caída y ruina de Zaratustra: cómo puede llegarse a ser un inmoralista que rompe todas las tablas antiguas y un tirano que hace violencia al prójimo como a sí mismo por causa del sobreprójimo, que violenta a su amigo por la causa de los nuevos amigos: cómo se puede llegar a ser, en la misma persona, pecador y exaltado. Aquella estela advierte desde ahora a todos los viajeros que han subido hasta la cuerda, no vayan a querer recorrer, tras Goethe, una segunda vez su camino igual que él lo anduvo: solo, con confianza esperanzada en los pasos del propio pie, sin las alas de la fe y el amor, como un puro hijo de esta tierra.

Revolución

La oración de Goethe, la oración del incrédulo, no puede protegerse a sí misma de resbalar y caer en esta doble falsificación de la

época: en el demasiado tarde del pecador y en el demasiado pronto del exaltado. Cierto que aprehende el instante preciso del tiempo justo, del tiempo grato, del tiempo de la gracia. Y sólo cuando ha sido rezada, empieza el tiempo a cumplirse realmente. Sólo a partir de ese momento llega realmente a él el reino de Dios. No es un azar que sea ahora por primera vez cuando se ha empezado seriamente a convertir las exigencias del reino de Dios en exigencias de la época. Sólo a partir de aquel momento se emprendieron todas esas grandes obras de liberación que, aunque constituyen en tan escasa medida ya en ellas mismas el reino de Dios, son, con todo, las condiciones previas necesarias para su venida. Libertad, igualdad, fraternidad se convirtieron en palabras corazón de la fe y en palabras consigna de la época, y han sido introducidas en el mundo inerte a fuerza de combates sin fin, con sangre y lágrimas, con odio y pasión llena de celo.

Misión

Mientras estuvo sola la antigua iglesia de Pedro, sólo creció el espacio, «hasta extenderse por todo el mundo»*. El indicador de la hora de los tiempos sólo podía leerse en el crecimiento del espacio. Así como Dante cuando vio en el Paraíso, en la asamblea de los santos, que sólo quedaban unos pocos sitios vacíos, creyó poder sacar la conclusión de que estaba cercano el fin del mundo, y no pensó que a lo mejor ocuparlos podía durar más que la ocupación de tantos hasta el momento, así también la iglesia estaba acostumbrada a leer, hasta cierto punto, el crecimiento del Reino en el mapa de las misiones. Frente a esta expansión del tiempo en lo espacial, la época paulina vino a representar la inmersión del tiempo en sí mismo. En cierto modo, el tiempo se detuvo en cada hombre que creía. De manera que, realmente, la iglesia de Pablo olvidó, sin más, la extensión espacial de la fe, cuando era lo único en que podía leerse la hora de los tiempos —pues sin esfera o cuadrante no hay reloj—. Sólo el mundo joánico creó en la oración al destino realmente un tiempo vivo, una corriente que en sí misma fluía y que, en vez de quedar absorbida en él, más bien lleva a su espalda, en dirección al océano, el instante singular; y que en vez de disgregar y embeber en ella la anchura del espacio, más bien la impregna y la irriga con sus mil ramificaciones.

* Cf. Mc 16, 15.

Los límites de Goethe

En este río del tiempo vivo llega a su cumplimiento perfecto la temporalidad de la vida. Si la vida se disolviera por completo en esta su temporalidad, la oración al destino sería toda su oración y, al mismo tiempo, su oración suprema; y entonces la venida del Reino por su medio no quedaría ni acelerada ni retrasada, sino, sencillamente, paralizada, ya que esta oración siempre da con el instante justo y, por ello, siempre puede estar segura de su cumplimiento —pero, bien entendido, esta paralización sólo ocurriría si, al tiempo, fuera posible rezar esa oración como la única—. Desde la perspectiva del breve instante inimitable en que pudo parecer que realmente esta oración creatural podía lícitamente ser rezada sola para sí, o sea, desde la perspectiva de la vida de Goethe, esa vida de máxima dicha entre las de los hombres, parece, en efecto, que el tiempo se detiene, y de la ciudad de Dios sale a la superficie de la vida, como de una Vineta* sumergida, tan sólo un tenue eco de campanas que ya no suenan más. Pero la temporalidad no es la eternidad. La vida viviente puramente temporal de Goethe, el más vivo de los hijos de los hombres, fue, ya en la pura temporalidad, tan sólo un único instante, que no se puede imitar más que a riesgo de la vida. Lo temporal precisa del sostén de lo eterno. Pero, desde luego, hasta que la vida no ha llegado a ser completamente temporal o, dicho de otro modo, hasta que no ha llegado el tiempo a ser enteramente viviente —una corriente enteramente real, fluyendo por el ancho espacio, hasta perderse más allá del arrecife del instante—, no puede venir la eternidad sobre ella. La vida, toda vida, tiene que haber llegado a ser enteramente temporal, enteramente viviente, antes de poder llegar a ser vida eterna. Para la exacta temporalidad de la vida pura, que siempre está, con toda precisión, en el lugar justo del tiempo, que siempre llega puntual, ni demasiado pronto, ni demasiado tarde, tiene que haber, además, una fuerza de aceleración que se añada.

Hoy

Tiene, en efecto, que ser acelerada la eternidad; tiene siempre que poder venir ya «hoy». Sólo gracias a ello es eternidad. Si no hay una fuerza así, una oración así, que pueda acelerar la venida del Reino, entonces no viene eternamente, sino que no viene por toda la eternidad. ¿Qué oración, pues, acelera en verdad la venida

* Se trata de una ciudad legendaria de la isla pomerana de Wollin, en el Báltico.

del Reino, y no sólo como lo hace la impotente oración del exaltado, que, con su violencia tiránica, únicamente tiene por efecto lo contrario de su deseo? ¿Cómo, dónde y cuándo se reza la oración de aquel a quien, aunque a ella permanezcan mudos los dioses, ha de dar respuesta Dios: la oración de aquel que completa en súplica por la vida eterna la devoción del incrédulo a la vida pura? ¿Cómo, dónde y cuándo se reza la oración del creyente?

La oración justa

El tiempo justo

Después de cuanto ahora sabemos, la aceleración positiva sólo puede suceder de un modo: tiene el Reino que ser anticipado, pero no sólo en la iluminación personal, donde la eternidad se hace visible, es cierto, pero no se aproxima al alcance de la mano. En la iluminación propia del exaltado, todas las estaciones de su camino personal hacia lo eterno quedaban bajo la luz de lo cercano, de lo muy cercano, de lo máximamente próximo; y al emplear él todas las mágicas fuerzas de su amor en dar alcance a eso aparentemente tan próximo, pero que en verdad era sobre-próximo, dilapidaba esas fuerzas en el vacío y pasaba a ser, en vez de uno que acelera el futuro con violencia, un retardador de él. A semejante tiranización personal del reino de los cielos se opone inmediatamente lo que aquí estamos buscando. Es imposible que a la oración del creyente le sea lícito quedarse en la mera buena voluntad. Ya que complementa la oración del incrédulo que la ha precedido —esa que siempre llega a su tiempo, porque llega siempre en el tiempo grato al Creador—, y puesto que sólo es eficaz en tanto que tal complemento, lo menos que hay que exigirle es que no llegue ni demasiado pronto ni demasiado tarde.

El instante eterno

Pero hay que exigirle más: que alcance realmente lo que la oración del incrédulo no quiere y la oración del exaltado no puede alcanzar, o sea, acelerar el futuro, hacer de la eternidad lo más próximo, el hoy. Esa anticipación del futuro hacia el instante tendría que ser una verdadera transformación de la eternidad en un hoy. ¿Qué aspecto habría de tener este hoy? Sobre todo, no podría pasar; porque, aunque de la eternidad no sepamos ninguna otra cosa fuera de ésta, es seguro que ella es lo im-pasable, lo imperecedero.

Así que la eternidad transformada en ahora tiene que ser lo primero que le corresponda a este estar determinado por un ahora sin fin. Un hoy imperecedero... ¿No es, como cada instante, tan fugaz como una flecha que vuela? ¿Va eso a ser imperecedero? Sólo queda una salida: el instante que buscamos, al pasar volando, tiene, en el mismo instante, que empezar ya de nuevo; al hundirse ha de estar ya levantándose otra vez. Su pasar tiene simultáneamente que ser un renacer.

La hora

No basta para esto con que vuelva siempre nuevo. No debe volver nuevo, sino que tiene que regresar. Tiene realmente que ser el mismo instante. La mera inagotabilidad del parir no cambia en nada lo pasajero del mundo, sino que lo aumenta todavía. Tiene, pues, ese instante que contener más que el mero instante. El instante le muestra al ojo, como sugiere la expresión alemana para él, *Augenblick, ojeada*, siempre algo nuevo, tantas veces como el ojo se abra y lance su ojeada. Lo nuevo que nosotros buscamos ha de ser un *nunc stans*, o sea, no un instante que va de vuelo, sino uno que «está». Tal ahora estante (*stehend*) se llama, a diferencia del instante-ojeada, hora, *Stunde*. Como la hora *está*, puede contener en sí la multiplicidad de lo viejo y de lo nuevo, la riqueza de los instantes. Su fin puede desembocar de nuevo en su principio, gracias a que tiene medio; no: gracias a que tiene muchos instantes en el medio entre el principio y el final. Con principio, medio y fin, puede llegar a ser lo que nunca podrá la mera sucesión de instantes particulares, siempre nuevos: un círculo que vuelve y gira sobre sí. Puede ser en sí misma rica en instantes y, sin embargo, volver siempre a ser igual a sí misma. Cuando pasa una hora, no empieza meramente *una nueva* hora, del modo como un instante nuevo releva al viejo, sino que empieza *otra vez una* hora. Este recomenzar no le sería, sin embargo, posible a la hora si nada más fuera una serie de instantes —como lo es realmente en su medio—. Lo es porque la hora tiene principio y final. No funda la hora el tictac del péndulo, sino el golpe de campana. La hora, en efecto, es institución enteramente humana. La Creación nada sabe de ella. Sólo en el mundo de la Redención empiezan las campanas a darla. Y allí es también donde la palabra para «hora» va desligándose de las palabras que designan el tiempo y los períodos en él, con las que antes era una.

El ciclo de los tiempos

Así, pues, en la hora un instante, cuando debía pasar, se transforma en algo que siempre renace otra vez, o sea en algo imperecedero, en *nunc stans*, en eternidad. Y, conforme a la imagen de la hora instituida por él mismo, en la que se libera de lo perecedero del instante, transforma ahora el hombre los tiempos que la Creación impuso a su vida. El día y el año, la semana y el mes pasan de ser tiempos del sol y la luna a ser horas de la vida humana. Reciben ahora principio y fin; un fin que inmediatamente vuelve a ser principio. No los hacen indicadores del tiempo para el hombre los círculos que describen en el cielo las dos luminarias, la grande y la pequeña*. Sólo el círculo, sin el punto fijo del principio y del fin, aún no sería más que la mera serie de los instantes. Sólo fijando (*festlegen, festum, fari, fiesta*) ese punto, sólo gracias a la fiesta, se hace perceptible la repetición que sucede en el recorrido del círculo. No es el ciclo celeste, sino la repetición terrenal lo que hace de esos tiempos horas, fiadores de la eternidad en el tiempo. Lo que Dios prometió al padre del nuevo linaje humano cuando puso la base primera y más universal de su alianza con la humanidad —que no terminaría el cambio de siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche**—, justamente esto, la repetición siempre nueva, hace de los tiempos celestes horas, desde la menor que podemos leer en el cielo, marcada por el despertar y el dormir, hasta la mayor, marcada por la siembra y la cosecha. Pues los tiempos mayores que el año solar no son ya tiempos que determinen sensiblemente el cambio siempre reiterado del trabajo de la tierra y de la vida humana. En la constante repetición diaria y anual del servicio a la tierra nota el hombre, en la comunidad de los hombres, su eternidad terrenal. En la comunidad, y no como individuo. Como individuo aislado la nota con más fuerza en el cambio de las edades y en el ciclo de la estirpe y el nacimiento.

La semana

Entre el día y el año se halla la semana, fundada, por lo que se refiere al cielo, en el curso de la luna, pero hace ya mucho desligada de él incluso allí donde las fases de la luna aún determinan la medida de los tiempos; y, por tanto, convertida en un tiempo puramente humano y peculiar. Puramente humano, sin base en el mun-

* Cf. Gén 1, 16.
** Cf. Gén 8, 22.

do de la Creación, como sí la tenían previamente el día, en el turnarse de la vigilia y el sueño, y el año, en el turnarse de la siembra y la cosecha. Por esto la Escritura la explica tan sólo como imagen de la obra de la Creación misma*. En efecto, es puramente humano el cambio que vuelve para el hombre la semana en *nunc stans*, establecido como el turnarse del día de labor y el día de descanso, el trabajo y la contemplación. Así, la semana, con su día de reposo, es el verdadero signo de la libertad humana, y por tal lo declara la Escritura, donde explica no su base, sino su finalidad**. Ella es la verdadera *hora* entre los tiempos de la vida humana comunitaria, establecida sólo para el hombre, desligada y liberada del curso mundanal de la tierra y, sin embargo, al mismo tiempo, plenamente ley para la tierra y para los tiempos alternantes de su servicio. El servicio de la tierra, el trabajo de la *cultura*, debe regularlo rítmicamente ella, la semana, y de este modo, debe reproducir en lo pequeño, en el presente siempre repetido, lo eterno, en lo que principio y fin coinciden; debe reflejar en el hoy lo que no pasa. Lo eterno sólo está en ella figurado —meramente como eternidad terrenal—; en ella en cuanto la ley de la cultura de la tierra, puesta libremente por el hombre y para el hombre. Pero no en vano es en el lenguaje sagrado la misma la palabra para cultura y culto, para servicio de la tierra y servicio de Dios, para el trabajo del campo y el trabajo en el Reino. La semana es más de lo que es en cuanto ley de la cultura impuesta por el hombre (imagen terrenal de lo eterno): como ley del culto puesta por Dios, no se limita a introducir en el hoy lo eterno de manera meramente figurativa, sino en realidad. Puede ser célula germinal del culto porque es el primer fruto maduro de la cultura. De ella mana toda la eternización divina y supraterrenal del instante, a causa de que ella es la consolidación (*festa*) puramente humana y terrenal del instante fugaz. Es a partir de ella como llegan a ser también el día y el año horas del hombre, moradas temporales que convidan a lo eterno. En la repetición cotidiana, semanal y anual de los círculos de la oración cultual, la fe hace del instante *hora*, hace que el tiempo se vuelva acogedor para la eternidad. Y ésta, al hallar acogida en el tiempo, se vuelve ella misma como el tiempo.

El culto

Pero ¿cómo habita en la oración esta fuerza para obligar a que la eternidad acuda a su convite? ¿Es que, entonces, el culto es más

* Cf. Ex 20, 8ss.
** Cf. Dt 5, 14s.

que preparar manjares y bebidas, poner la mesa, enviar al mensajero a que invite al huésped? Comprendemos que la eternidad pueda hacerse tiempo en el culto; pero que tenga que hacerse tal, que se vea forzada con mágica violencia, ¿cómo hemos de entenderlo? Por otra parte, el culto parece que se limita a construir la casa en la que Dios puede hacer su vivienda; pero ¿realmente puede obligar a su alto huésped a mudarse? Sí, puede. Pues el tiempo que él prepara para la visita de la eternidad no es el tiempo del individuo, no es mi tiempo escondido, el tuyo, el suyo; es el tiempo de todos. Día, semana, año nos pertenecen a todos en común: están fundados en el curso mundanal de la tierra, que a todos nos soporta paciente, y en la ley del trabajo sobre ella, común a todos. La campanada de las horas llega a todos los oídos. Los tiempos que el culto prepara no son propios de ninguno, excluyendo a todos los demás. La oración del creyente tiene lugar en medio de la comunidad creyente. El creyente alaba al Señor en asamblea*. La iluminación que se le hace al individuo no puede aquí ser otra que la que también puede suceder a todos los demás. En la iluminación, pues, como debe ser común a todos, ha de ser a todos lo mismo lo que se ilumine. Esto común a todos, que sobrepasa todos los puntos de vista de los particulares y la misma diferencia de perspectivas determinada por la diferencia de esos puntos de vista, sólo puede ser el fin de todas las cosas: las cosas últimas. Cuanto está por el camino se presentará a cada uno distinto, según el sitio en que él está; todos los días tienen para cada cual diferente contenido, según el día que cada uno vive. Sólo el fin de los días es común a todos. El faro de la oración le ilumina a cada uno lo que a todos ilumina: únicamente lo más lejano, el Reino.

La cercanía del Reino

Todo lo que queda antes, permanece en la oscuridad: el Reino de Dios es lo más próximo. Al aparecer ahora como lo más próximo la Estrella que brilla, si no, siempre en la lejanía de la eternidad, toda la fuerza del amor se vuelve a ella, que lanza su luz con mágica violencia sobre el hoy de la comunidad orante, a través de la noche del futuro. La oración cultual, que todo lo pone a la súplica única por la venida del Reino, y junto a la cual todas las demás súplicas habitualmente más cercanas sólo se rezan también de paso y por causa de aquella única, fuerza la venida redentora de lo eterno al tiempo al mostrar al amor lo eterno como lo más próximo

* Cf. Sal 26, 12.

y desencadenar así sobre él la fuerza incoercible del amor de lo más próximo. Dios no puede hacer otra cosa que aceptar la invitación. La oración del creyente, como acontece en la asamblea de los creyentes, completa la oración del incrédulo, que siempre ha de ser oración del individuo.

La oración en común

El incrédulo sólo podía pedir por el favor del destino propio, que la obra cotidiana de sus manos pudiera cumplirse hasta el fin. A su amor su oración sólo le iluminaba lo más que próximo: lo propio. El faro arrojaba su luz al círculo de lo propio, cuyas fronteras, eso sí, se ensanchaban desde el angosto aquí a la eternidad, a diferencia de lo que pasaba con el pecador, en quien permanecían estrechas e inamovibles. El orante que así rezaba aprendía a amar al más que prójimo: a su sí-mismo. Y no como un sí-mismo clausurado e inmóvil, sino en tanto que su *personalidad,* entretejida con el propio destino en el destino del mundo. Si no hubiera rezado por que pudiera cumplirse la obra de sus manos, su oración habría sido satisfecha, porque sólo pide por aquello que está maduro para cumplirse; y a cualquier otro también se le habría cumplido lo suyo. Pero de todos estos cumplimientos particulares no crecería el cumplimiento eterno; de todas las vidas particulares no nacería la vida eterna. Se han tomado precauciones para que, por más que crezca en el tiempo, no crezca hasta el cielo el árbol de la vida. La oración de la comunidad, en cambio, que no se dirige al destino propio, sino, inmediatamente, al Eterno, para que El quiera promover no la obra de mis, tus o sus manos, sino la de las «nuestras»* —El, no que «yo lleve a cabo»—, esta oración, que sobrepasa con su mirada todo lo particular y sólo la pone en lo más universal, arranca con mano poderosa lo eterno y lo trae al instante, y regala a este trozo de vida particular, que en este instante se ha hecho enteramente vivo por la oración incrédula, la chispa de luz eterna que ha arrebatado, que permanecerá en él como semilla de vida eterna.

LITURGIA Y GESTO

Media, pues, la oración por la venida del Reino entre la Revelación y la Redención, o mejor dicho, entre la Creación y la Revelación, por una parte, y la Redención, por la otra; del mismo modo

* Sal 90, 17.

que el signo milagroso media entre la Creación y la Revelación. Y así como esta relación dentro del mundo de la Revelación también circunscribía, a la vez, la relación del antemundo primigeniamente creado con el mundo patente, ahora hace la misma función entre, por una parte, este mundo patente, que incluye el antemundo —el cual, efectivamente, fue en él introducido por el milagro— y, por otra, el supramundo redimido. La oración es la fuerza que traslada más allá del *umbral:* del secreto del propio crecimiento de la vida, que fue creado sin voz, y del milagro, dotado de palabra, del amor, hacia la iluminación silente del final que todo lo plenifica y cumple. Así, pues, en esta parte tercera ocupará la liturgia la misma posición de *organon* que tuvieron en la primera la matemática y en la segunda la gramática. Sin embargo, la relación entre el *organon* y el ser que por su virtud se va a conocer, tendrá aquí que ser diferente de la que fue en los casos de la matemática y la gramática, de la misma manera que estas dos ya se encontraron cada una, respecto de lo que había que conocer valiéndose de ellas, en una relación asimismo diferente.

Los símbolos matemáticos habían sido realmente sólo símbolos. Fueron el secreto en el secreto, claves mudas que se guardaban en un cajón secreto en el interior del propio armario del antemundo. Se ocultaban en y tras las cosas, y eran para el mismo mundo primigeniamente creado algo pasado, herencia «apriórica» de una antecreación. Las formas de la gramática expresan, en cambio, el milagro de manera inmediata. No se ocultan ya en ningún trasfondo del mundo al que pertenecen, sino que son unas con él. Son, dentro del milagro mismo, el milagro, signos patentes de un mundo patente. Son exactamente contemporáneas con su mundo. Allí donde éste está, allí también está el lenguaje. El mundo nunca está sin la palabra. Sólo es en la palabra, y sin la palabra él tampoco sería. Las figuras de la liturgia, sin embargo, no poseen esta contemporaneidad o simultaneidad con lo que se da a conocer en ellas. Anticipan: lo que convierten en hoy, es un porvenir. No son, pues, ni claves ni boca de su mundo, sino representantes de él. Representan ante el conocimiento al supramundo redimido. El conocimiento sólo las conoce a ellas. No ve más allá. Lo eterno se oculta detrás. Son la luz en las que vemos la luz*: silenciosa anticipación de un mundo que luce en el silencio del futuro.

El antemundo contenía tan sólo los Elementos mudos con los que se construía la ruta de la Estrella. La ruta misma era una realidad, pero que no podía ser vista con los ojos en ningún instante; pues la Estrella que recorre la ruta no permanece quieta la duración

* Cf. Sal 36, 10.

de ningún instante. El ojo sólo puede ver lo que dura más de un instante: sólo el instante que se detiene eternizado permite al ojo que vea en él la figura. La figura es, pues, lo más que elemental, lo más que real, lo inmediatamente visible. Mientras no conocemos más que elementos de la ruta de una estrella y la ley de ella, nuestros ojos aún no la han visto. Tan sólo es un punto material que se mueve en el espacio. Cuando el telescopio y el espectroscopio nos la acercan, pasamos a conocerla como conocemos un utensilio que usamos, un cuadro que hay en nuestro cuarto: es una visión familiar. Es sólo en esta visibilidad en la que se cumple hasta el fin la facticidad: en ella ya no se oye nada ni de cosas ni de hechos.

Lo que se puede ver, está por encima del lenguaje, queda a más altura que él. La luz no habla: luce. No se cierra en absoluto sobre sí misma: no brilla hacia dentro, sino hacia fuera. Pero su irradiación no es tampoco un abandonarse a sí misma, como sí lo es el lenguaje. La luz no se da ni enajena a sí misma, como el lenguaje, cuando se exterioriza, sino que es visible permaneciendo por completo en sí misma. Propiamente no irradia, sino que sólo luce. No irradia como mana una fuente, sino como un rostro: como irradia un ojo, que es elocuente sin necesidad de que los labios se abran. Se trata de un silencio que no es que carezca todavía de palabras, como la mudez del antemundo, sino que ya no precisa de la palabra. Es el silencio de la comprensión perfecta. Una mirada lo dice todo aquí. Nada enseña tan claramente que el mundo no está redimido como la pluralidad de las lenguas. Entre hombres que hablan un lenguaje común, basta una mirada para entenderse. Precisamente porque poseen un lenguaje común, están por encima del lenguaje. Pero entre lenguas diferentes media la palabra balbuciente; y el gesto deja de ser comprensión inmediata, como era en la mirada muda del ojo, y queda demolido en balbuceo del lenguaje gestual, ese penoso puente provisional de la comprensión. De ello procede el hecho de que lo supremo en la liturgia no sea la palabra común, sino el gesto común. La liturgia redime al gesto de los grilletes que lo tienen sometido a ser el criado torpe del lenguaje, y lo convierte en algo que es más que el lenguaje. Unicamente en el gesto litúrgico se anticipan los «labios purificados» que están prometidos en «aquel día» a los pueblos*, sempiternamente separados por la lengua. En el gesto se vuelve elocuente la mezquina mudez de los miembros incrédulos, y la elocuencia torrencial del corazón creyente se vuelve silenciosa. La increencia y la fe unen su oración.

* Cf. Sof 3, 9ss.

La verdad

La aúnan en el silencio del gesto litúrgico, pero ¿no la unen nunca en la palabra mundanal? ¿No hay ninguna obra viva —así sea una sola, un mero signo de copertenencia mutua— en la que ambas oraciones, la del hombre de la vida y la del hombre de Dios, se reúnan? Recordemos lo que dijimos acerca de la teología y la filosofía en la Introducción de la parte anterior. Se nos mostraban alternativamente dependientes una de otra. Se trataba del mutuo necesitarse de dos ciencias. ¿Sólo es eso? El que practica la ciencia es más que eso que él practica. El filósofo tiene que ser más que la filosofía. Oímos que tiene que ser hombre: carne y sangre. Pero no es bastante con que sólo sea esto. Como carne y sangre que es, tiene que rezar la oración de las criaturas: la oración al propio destino, en la que justamente, sin conciencia de ello, se reconoce criatura la criatura. La sabiduría que habita en él —en su carne y su sangre—, Dios se la creó; pende ahora, como fruto maduro, del árbol de la vida. Y el teólogo tiene que ser más que teología. Oímos que tiene que ser veraz, que tiene que amar a Dios. Y no es suficiente con que lo haga para sí en su alcoba. Como amante solitario que es, tiene que decir la oración de los hijos de Dios, la oración de la comunidad temerosa de Dios, dentro de la cual conscientemente se confiesa miembro de su cuerpo inmortal. La sabiduría que habita en él —en su corazón reverente—, Dios se la suscitó en la revelación de su amor; ahora parte de su boca, que está dispuesta a alabar a Dios en la asamblea, como una chispa encendida de la eterna luz.

La verdad divina se le oculta a aquel que sólo extiende hacia ella una mano. Da lo mismo que esta mano extendida sea la de la objetividad del filósofo, que se imagina carente de presupuestos y que flota por encima de las cosas; o bien que sea la de la ceguera del teólogo, que orgullosa de su vivencia, se cierra al mundo. Quiere ella que se la implore con ambas manos. A quien la invoca con la doble oración del creyente y del incrédulo, a ése no se le negará. Dios da de su sabiduría tanto a la una como a la otra, a la fe como a la increencia; pero a ambas solamente cuando su oración llega ante él aunada. Es el mismo hombre el que viene con una súplica doble y el que ha de entrar a Su presencia con la doble gratitud por ser en uno un incrédulo hijo del mundo y un creyente hijo de Dios, que regala de su sabiduría* tanto a la carne y a la sangre como a los que le temen.

* Son palabras que figuran en la bendición con que se invita a la lectura de la Torá. Cf. Talmud: *Berajot* 58a.

LIBRO PRIMERO

EL FUEGO
O
LA VIDA ETERNA

La promesa de la eternidad

Alabado sea el que ha plantado en medio de nosotros la vida eterna*. En el centro de la Estrella arde el fuego. Del fuego de este núcleo parten los rayos y manan fuera irresistiblemente. El fuego central tiene que arder sin pausa. Su llama ha de alimentarse eternamente de sí misma. No desea ningún alimento exterior. El tiempo ha de pasar rodando impotente ante él. Tiene que producir su propio tiempo. Tiene que eternizar su vida en la serie de las generaciones, cada una de las cuales produce a la siguiente y da, a su vez, testimonio de sus antepasados. El testimoniar acontece en el producir. En este engendrar de doble signo, que es un nexo de hecho y único, se realiza la vida eterna. El pasado y el futuro, ajenos por lo demás el uno al otro, aquél siempre dejándose caer cuando éste se acerca, forman aquí una sola cosa: la producción del futuro es inmediatamente atestación del pasado. El hijo es engendrado para que dé testimonio del padre, que ya no está, de aquel que lo ha engendrado. El nieto renueva el nombre del abuelo. Los patriarcas imponen nombre al vástago más reciente, y este nombre es el de ellos. Sobre la oscuridad del futuro arde el cielo estrellado de la promesa: Así será tu descendencia**.

* Se está citando la misma bendición a la que se refiere la nota anterior. Cf. Misná: *Sofrim* 13, 8.
** Gén 15, 5.

Sangre y espíritu

Sólo hay una comunidad en la que este nexo de vida eterna vaya de abuelos a nietos; sólo una que no puede pronunciar el *nosotros* de su unidad sin percibir al mismo tiempo en su interior las palabras que lo completan: «somos eternos». Tiene que ser una comunidad de sangre, porque sólo la sangre da a la esperanza en el futuro aval en el presente. Cualquier otra comunidad, cualquier otra comunidad que no se propague por la sangre, si quiere afirmar su Nosotros por la eternidad, sólo puede hacerlo asegurándole un lugar en el futuro. Toda eternidad que no tiene que ver con la sangre se basa en la voluntad y en la esperanza. Sólo la comunidad de sangre nota cómo corre por sus venas, ya hoy, cálidamente, la garantía de su eternidad. Únicamente para ella no es el tiempo un enemigo que haya que aplacar y sobre el que quizá —eso espera; pero quizá no...— llegue a vencer; sino que para ella es hijo e hijo de hijos. Lo que para otras comunidades es futuro y, por tanto, en todo caso, algo que aún está más allá del presente, para ella, y sólo para ella, es ya presente. Sólo para ella no es lo futuro algo ajeno, sino propio, algo que lleva ella en su seno y que puede parir cada día. Mientras que cualquier otra comunidad que aspira a la eternidad tiene que tomar ciertas disposiciones —crear ciertas instituciones— para transmitir al futuro la antorcha del presente, sólo la comunidad de la sangre no precisa de tales instituciones de la tradición. No tiene que andar importunando al espíritu: en la propagación natural del cuerpo tiene la garantía de su eternidad.

Los pueblos y la tierra que es su patria

Lo que es verdad acerca del pueblo en general como reunión de familias de sangre, frente a todas las comunidades del espíritu, es verdad, de manera especialísima, a propósito del nuestro. Como él se llama a sí mismo en la altura sabática de su vida, entre los pueblos de la tierra el pueblo judío es el pueblo único y uno*. Los pueblos del mundo no se conforman con la comunidad de la sangre: hunden sus raíces en la noche de la tierra que da vida estando muerta ella misma, y de la duración de ésta toman la garantía de su propia duración. Su voluntad de eternidad se apega al suelo y su dominio, al territorio. Por la tierra de la patria fluye la sangre de

* Es una cita de la oración sabática de Minjá.

sus hijos, pues no confían éstos en la comunidad viva de la sangre que no esté anclada en el firme fondo de la tierra. Sólo nosotros confiamos en la sangre y dejamos la tierra; economizamos, pues, el precioso jugo de la vida, que nos ofrecía la garantía de la propia eternidad, y fuimos los únicos entre todos los pueblos de la tierra que separamos lo que estaba vivo en nosotros de toda comunidad con lo muerto. Pues la tierra nutre, pero también ata; y cuando un pueblo ama el suelo de la patria más que la propia vida, se cierne de continuo sobre él —y se cierne sobre todos los pueblos del mundo— el peligro de que, aunque por nueve veces haya salvado del enemigo tal amor al suelo de la patria, una décima vez quede el suelo, lo más amado, y la propia vida del pueblo sea derramada sobre su superficie. Al que conquista el país terminan por pertenecerle sus gentes; y no puede ser de otro modo, si éstas están más apegadas al país que a su vida propia como pueblo. La tierra, así, traiciona al pueblo que confió su duración a la de ella. Continúa durando, pero el pueblo que hubo sobre ella pasó.

La tierra santa

Por ello la saga genealógica del pueblo eterno no comienza, a diferencia de las de los pueblos del mundo, por la autoctonía. Vástago de la tierra, y aun eso sólo según el cuerpo, es únicamente el padre de la humanidad. El padre de Israel, en cambio, fue un emigrante. Su historia, tal como la cuentan los libros sagrados, empieza con la orden divina de salir del país de su nacimiento y partir hacia otro que Dios le mostrará*. Y el pueblo se convierte en pueblo, tanto en la aurora de su tiempo primigenio como, más adelante, en la luz clara de la historia, en un exilio: primero, en el destierro de Egipto; luego, en el de Babilonia. Y la patria que cultiva y en la que hace su morada la vida de un pueblo del mundo, hasta casi olvidar que ser un pueblo quiere decir algo más que posar en el país, tal patria nunca llegó a ser propia en ese sentido para el pueblo eterno. No se le ha concedido el albergue excesivo de un hogar. Conserva siempre la falta de ataduras de uno que va de viaje, y es más fiel paladín de su tierra cuando está fuera de ella de correría y aventuras y cobra nostalgia de la patria que dejó, que en los tiempos en que se queda en casa. En el más hondo sentido, la tierra es para él suya propia precisamente sólo a título de tierra de su nostalgia: de tierra santa. Por ello, incluso cuando está en su hogar, otra vez a diferencia de lo que sucede a todos los pueblos de la tierra, se le nie-

* Gén 12, 1.

ga la plena propiedad de la patria. Es sólo un extranjero que se ha asentado en su país*. Dios le dice: «Mía es la tierra»**. La santidad de la tierra la preserva de que él se apodere sin más de ella cuando podía haberlo hecho. Y aumenta su nostalgia por el país perdido hasta lo infinito, y hace que, en adelante, ya no se sienta plenamente en casa en ninguna otra tierra. Le obliga a concentrar todo el brío de la voluntad de ser pueblo en un único punto, que para los pueblos del mundo no pasa de ser un punto entre tantos: en el puro y auténtico punto de la vida, en la comunidad de sangre. La voluntad de pueblo no debe apegarse a ningún medio muerto. Sólo le es lícito realizarse a través del pueblo mismo. El pueblo es pueblo únicamente por el pueblo.

Los pueblos y la lengua de su espíritu

Pero ¿es el país propio, el territorio, lo único en que se funda, además de en la sangre, la comunidad del pueblo? ¿Es que los pueblos no llevan con ellos, sean cuales sean los cielos bajo los que se acojan lejos sus hijos, una señal más viva de copertenencia: la lengua propia? Parece que el lenguaje de los pueblos del mundo no está atado a nada muerto y exterior; vive a una con el hombre, con todo el hombre; a una con la unidad de su vida corporal y espiritual, que es indisoluble en tanto el hombre vive. No sería, entonces, ciertamente, la lengua algo atado a nada exterior. Pero ¿sería por ello menos pasajera? Si va inmediatamente unida a la vida del pueblo, ¿qué le ocurrirá cuando esta vida muere? Lo mismo que le sucede mientras ella vive: que vive también el final de la vida del pueblo y que muere junto a él. La lengua de los pueblos sigue en todo su detalle al vivo cambio de los destinos del pueblo; pero este seguiminto de lo que está vivo la arrastra a ella también en el destino de lo que vive, que es morir. Está viva porque puede incluso morir. La eternidad le sería un mal presente: sólo debido a que no es eterna, sólo porque refleja fielmente los tiempos cambiantes del pueblo que va creciendo a través de sus edades vitales y su destino entre los pueblos, sólo por ello merece ella llamarse lo más vivo del pueblo y hasta su vida misma. Tienen, pues, razón los pueblos en luchar por su propia lengua; pero deberían saber que no están luchando por su eternidad, sino que lo que ganan con ese combate es siempre otra cosa que eternidad: es tiempo.

* Cf. Gén 23, 4.
** Lev 25, 23.

La lengua sagrada

Y así sucede que el pueblo eterno ha perdido su lengua propia y habla en todas partes la lengua de sus destinos exteriores, la lengua del pueblo en el que habita hospedado. Y cuando no reclama el derecho a la hospitalidad, sino que vive para sí, en población cerrada sobre ella misma, habla la lengua de aquel pueblo del que viene emigrante pero de quien recibió la fuerza para habitar ahora retirado. En el extranjero, no la posee nunca de suyo, nunca meramente sobre la base del nexo propio de la sangre, sino siempre tan sólo como la lengua de gentes que han venido emigrando de cualquier lugar. Los casos hoy más conocidos son el *«español»* en los países balcánicos y el *«alemán»* en el Este de Europa. Así, pues, mientras que todos los demás pueblos son la misma cosa con su lengua propia, y esa lengua se marchita en la boca cuando deja de ser pueblo, el pueblo judío no llega a formar jamás plenamente unidad con las lenguas que habla. Incluso cuando habla la lengua del pueblo que lo hospeda, cierto vocabulario propio, o por lo menos, una selección propia partiendo del vocabulario de la generalidad, o una manera propia de situar las palabras en la frase, un sentimiento propio acerca de lo que es bello y feo lingüísticamente, traicionan el hecho de que esa lengua no es la lengua propia.

Pero la lengua propia ya no es, desde tiempo inmemorial, la lengua de la vida cotidiana, aunque, sin embargo, como lo muestra que sigue gobernando sobre la lengua de la vida cotidiana, sea cualquier cosa antes que una lengua muerta. No es lengua muerta, sino, como el pueblo mismo la llama, «sagrada». La santidad de la lengua propia actúa como la santidad de la tierra propia: desviando el último fondo del sentimiento de la vida diaria; impidiendo al pueblo eterno vivir en unidad perfecta con el tiempo; impidiendo incluso, en general, que se viva con completa libertad y sin prevención alguna, justamente al mantener encerrada la vida última y suprema, la oración, dentro de la cerca de un espacio lingüístico sagrado. Porque la libertad y la despreocupación de la vida se apoyan enteramente en que pueda el hombre decir todo lo que piensa y en que sepa que lo puede. Cuando pierde esto, cuando, por ejemplo, piensa que debe enmudecer en su pena, porque sólo al «poeta» le está dado decir lo que sufre, es no sólo que se ha quebrado la fuerza lingüística de un pueblo, sino que su desprevención se ha perturbado sin remedio.

Es justamente esta última desprevención de la vida, que se da absolutamente por supuesto, la que está vedada al judío por el hecho de que habla con Dios un lenguaje distinto que con su hermano. Por ello no puede hablar, en realidad, con su hermano. La mi-

rada le hace entenderse con él mejor que la palabra. Y nada hay más hondamente judío que una última desconfianza frente al poder de la palabra, junto a la íntima confianza en el poder del silencio. La santidad de la lengua sagrada, en la que tan sólo puede rezar, no deja a su vida echar raíces en el suelo de una lengua propia. Y es señal de que su vida lingüística se siente siempre en el extranjero y de que sabe que su patria lingüística propia está en otra parte —en el ámbito de la lengua sagrada, inaccesible al habla cotidiana—, la notable circunstancia de que la lengua de todos los días procura conservar, siquiera en los signos mudos de la escritura, el vínculo con la vieja lengua sagrada, que, por lo demás, hace muchísimo que se perdió para la vida diaria. Es al revés entre los pueblos del mundo, en los que más bien sobrevive la lengua a una escritura que se pierde, que no, a la inversa, sobrevive la escritura a una lengua desaparecida de la vida cotidiana. Es en el silencio y en los signos silenciosos del habla en donde precisamente siente el judío que también su cotidianidad lingüística sigue estando en la casa del lenguaje sagrado de las horas festivas.

Los pueblos y la ley de su vida

Y así el lenguaje, que suele ser para los pueblos siempre portador y mensajero de la vida temporal, mutable y alternante y, también, por ello, claro, pasajera, al pueblo eterno lo retrotrae a su vida más propia, que está más allá de la vida exterior —la que sólo corre por las venas de su vida corporal y es, por ello, perdurable—. Si el suelo propio y la lengua propia le están vedados, cuánto más se lo estará la vida visible que viven los pueblos del mundo en las costumbres propias y la ley propia. Porque un pueblo vive sus días en ambas, la costumbre y la ley: en lo recibido de ayer por el poder del hábito y en lo establecido para mañana. El día está entre el día de ayer y el día de mañana; y toda vida da prueba de su vitalidad en que no se queda parada en el día, sino en que diariamente lo echa al ayer y hace que venga en su lugar el día de mañana, y así sucesivamente siempre. También los pueblos están vivos cuando constantemente están transformando su hoy en una nueva costumbre, en algo nuevo eternamente de ayer, y, simultáneamente, van sacando de su hoy nueva ley para el mañana. Y así el hoy se vuelve en la vida de los pueblos un instante que vuela como la flecha. Y en tanto la flecha vuela, en tanto nuevas costumbres se añaden constantemente a las viejas y una ley nueva deroga la vieja, sigue fluyendo vivo en el pueblo el río de la vida; y el instante no puede paralizarse en cosa fija, sino que permanece siendo tan sólo la frontera, continuamente desplazada, entre el pasado que aumenta sin cesar y el futuro que va siendo atraído y va derogando sin cesar. Y viven los pueblos en el tiempo. Y el tiempo les es su heredad y su tierra de labor. Ganan para sí, en la costumbre que aumenta y la ley que se renueva, la última y más poderosa garantía de la vida propia que añadir al suelo propio y a la lengua propia: el tiempo propio. En tanto un pueblo cuenta su tiempo propio —y lo calcula por la edad de su vivo tesoro de costumbres y recuerdos y por la constante renovación de los poderes que en él legislan: sus dirigentes y sus reyes—, en tanto que tiene poder sobre el tiempo, no está muerto.

La ley santa

El pueblo eterno compra su eternidad al precio de la vida temporal. Para él el tiempo no es su tiempo, no es tierra de labor y heredad. El instante se le detiene y queda entre un pasado que no puede aumentar y un futuro inmóvil. El instante deja de pasar volando. La costumbre y la ley, el pasado y el futuro se vuelven dos masas inmutables, y, al convertirse en tales, dejan de ser pasado y futuro y, así detenidas, se vuelven también un presente inmutable. La costumbre y la ley, que ahora no pueden ni aumentar ni mudar, van a parar al tanque único de lo que vale tanto en la actualidad como en la eternidad. Una única forma de la vida, que encierra en sí costumbre y ley, llena y cumple el instante y lo hace eterno. Mas de esta manera queda, por cierto, el instante sustraído a la corriente del tiempo, y la vida, al ser santificada, no es ya viviente. Mientras que el mito de los pueblos cambia sin cesar, sin cesar son olvidadas partes del pasado y sin cesar son otras recordadas en el mito, éste aquí está eternizado y ya no varía. Y mientras que los pueblos viven en revoluciones en las que sin cesar la ley muda su vieja piel, aquí reina la ley que ninguna revolución echa por tierra, la ley de la que cabe escapar pero no cambiarla.

Al levantar así la santa doctrina de la ley —porque las dos cosas, doctrina y ley, abarca el nombre *Torá*— al pueblo por encima de la temporalidad y la historicidad de la vida, le quita también el poder sobre el tiempo. El pueblo judío no cuenta los años según un cálculo propio del tiempo. No es lícito que sean para él medidas del tiempo ni la memoria de su historia ni los períodos en que sus legisladores ejercieron sus cargos, porque el recuerdo histórico no es ningún punto fijo en el pasado que vaya estando cada año un año más pasado, sino que es un recuerdo siempre igual de cercano, que propiamente no ha pasado, sino que es recuerdo eternamente pre-

sente. Cada uno en particular debe ver la salida de Egipto como si él mismo hubiera participado en ella*. Y aquí no hay legisladores que hayan renovado la ley en el curso vivo del tiempo. Incluso lo que quizá objetivamente sea una renovación tiene siempre que darse como si ya se encontrara en la ley eterna y hubiera sido también revelado en la revelación de ella. El cálculo del tiempo que lleva el pueblo no puede, pues, ser aquí la cuenta del tiempo propio, porque él es atemporal: no tiene tiempo. Tiene que contar los años por los años del mundo. Y por tercera vez, igual que antes a propósito de la relación con la lengua y con el pueblo, vemos en su relación con la historia propia cómo al pueblo le está vedada la vida temporal por causa de la vida eterna. No puede él también vivir plena y creativamente la vida histórica de los pueblos del mundo. Siempre está, en cierto modo, entre algo mundanal y algo sagrado, separado de los dos, en cada caso, por el otro; y, por tanto, en última instancia, no vive, como los pueblos del mundo, en una vida visible en el mundo y dispuesta como lo está la vida de un pueblo: en un lenguaje popular y nacional que expresa en alto su alma; en un territorio firmemente delimitado y fundado sobre la tierra y propio del pueblo. Sino que vive única y exclusivamente en aquello que asegura la subsistencia del pueblo más allá del tiempo, la perdurabilidad de su vida: sacando la propia eternidad de los manantiales oscuros de la sangre.

Destino y eternidad

Pero como sólo confía en la eternidad que él mismo se hace, y en nada más de este mundo, cree también realmente este pueblo en su eternidad, mientras que los pueblos del mundo, todos ellos, en definitiva, igual que cada hombre singular, cuentan con la propia muerte en algún lugar del tiempo, siquiera se trate de un punto muy lejano. Su amor a la propia nación es dulce y va gravado por el presentimiento de la muerte. El amor sólo es completamente dulce para el mortal: es en la amargura de la muerte donde se encierra el misterio de esta dulzura última. Así, pues, los pueblos del mundo prevén un tiempo en que su tierra siga estando, como hoy, con sus montes y sus ríos, bajo el cielo, pero otros hombres la habitarán; en que su lengua esté enterrada en libros y sus costumbres y leyes hayan perdido el vigor vital. Sólo nosotros no podemos pensar un tiempo así, pues todo aquello en que los pueblos del mundo anclaron su vida nos ha sido quitado ya hace muchísimo. Tierra, lengua,

* Misná: *Pesajim* 10, 5.

costumbres y ley marcharon para nosotros ya hace mucho del círculo de lo vivo y se elevaron de lo vivo a lo sagrado. Nosotros, sin embargo, seguimos viviendo, y vivimos eternamente. Nuestra vida ya no está enlazada con nada externo. Echamos en nosotros mismos raíces, y carecemos de ellas en la tierra; somos, pues, eternos caminantes, hondamente arraigados en nosotros mismos, en nuestros propios cuerpo y sangre. Y este enraizamiento en nosotros y nada más que en nosotros garantiza nuestra eternidad.

EL PUEBLO ÚNICO: LA ESENCIA JUDÍA

Peculiaridad y universalidad

Pero ¿qué quiere decir arraigar en el propio sí-mismo? ¿Qué quiere decir que algo particular, un pueblo, no busque la garantía de su subsistencia en nada exterior, y quiera ser algo eterno justamente así, en su carencia de relaciones? No significa ni más ni menos que la pretensión de ser como particular ya, sin embargo, todo. Porque lo que de suyo es particular no es eterno a causa de que tiene la totalidad fuera de sí, y sólo puede afirmarse en su particularidad insertándose de alguna manera en el todo como parte suya. Luego un particular que quiera a la vez ser eterno tendría que contener en sí por entero al Todo. Lo que querría decir que el pueblo judío reúne en su propio interior los elementos (Dios, Mundo, Hombre) de los que consta el Todo. El Dios, el Hombre, el Mundo de un pueblo son únicamente el Dios, el Hombre y el Mundo de un pueblo porque se distinguen y separan de otros Dioses, otros Hombres y otros Mundos exactamente como se diferencia y separa el pueblo mismo. Ahora bien, es justamente en este separarse de los demás pueblos particulares un pueblo particular como permanece en conexión con ellos. Toda frontera tiene dos lados. Cuando una cosa se circunscribe, justamente limita con alguna otra. Al ser un pueblo pueblo particular, es un pueblo entre los pueblos. Su separación quiere decir tanto como su conexión. Pero no ocurre así cuando el pueblo se niega a ser un pueblo particular y quiere ser *el pueblo único*. No puede entonces encerrarse entre fronteras, sino que tiene que encerrar en sí mismo las fronteras que, por tener dos lados, harían de él un pueblo particular entre los demás pueblos. Y exactamente lo mismo sería de su Dios, su Hombre y su Mundo. Para los cuales tampoco es lícito distinguirse de otros: la diferencia la deben incluir dentro de sus propios límites. Dios, Hombre y Mundo tienen que contener en sí mismos la diferencia por la que se convierten en Dios, Hombre y Mundo de un pueblo, porque es-

te pueblo uno ha de ser un pueblo único. Tienen que acoger en sí mismos opuestos polarmente distantes, para poder ser particular y determinadamente algo especial, un Dios, un Hombre, un Mundo, y, sin embargo, al mismo tiempo, Todo, Dios, el Hombre, todo el Mundo.

Polaridad

En sí mismo, Dios se escinde en el Creador y el Revelador: el Dios de la justicia omnipotente y el del amor misericordioso. El hombre se escinde en alma amada de Dios y amante del amor del prójimo. El mundo se escinde en la existencia de la criatura que ansía la Creación de Dios y el crecimiento propio de la vida hacia el Reino. Hasta aquí todas estas escisiones no se nos mostraron como tales, sino como otras tantas sucesivas entradas de las voces que integran la gran fuga del día de Dios. Hasta ahora para nosotros lo esencial no ha sido la escisión, sino, antes bien, la reunión, la consonancia de voces en una armonía. Por primera vez ahora, cuando nos disponemos a contemplar la eternidad no como la duodécima campanada del reloj del mundo, sino como lo presente hora a hora, tales entradas se nos vuelven oposiciones. Pues en el puro presente que retorna a cada hora ya no tienen la posibilidad de combinarse en un movimiento contrapuntístico de algún estilo, sino que se oponen unas a otras tajantemente.

El Dios judío

Dios el Señor es a la vez para su pueblo el Dios de la retribución y el Dios del amor; se le invoca sin transición como «Dios nuestro» y como «rey del mundo»*, o también —la misma oposición, trasladada a un ámbito más reducido—, como «padre nuestro» y «rey nuestro»**. Quiere que se le sirva «con temblor»*** y disfruta cuando sus hijos superan su miedo antes sus signos milagrosos****. Allí donde la Escritura habla de su «sublimidad», ya en el versículo siguiente habla de su «humildad»*****. Exige los signos visibles de los sacrificios y las oraciones ofrecidos a su nombre******, y los de la mortificación llevada a cabo en su presencia; pero a renglón seguido casi desprecia todo eso y sólo quiere que se le honre con las obras anónimas del amor al prójimo y la justicia, a las que nadie les mira que se hayan hecho por El, y con el ardimiento secreto del corazón. Ha elegido a su pueblo*, pero para castigar en él todos sus pecados. Quiere que ante El se doble toda rodilla**, y, sin embargo, pone su trono sobre los cantos de alabanza de Israel***. Israel intercede ante El por el pecado de los pueblos, y recibe el azote de la enfermedad para que ellos encuentren la curación****. Ante Dios se hallan ambos, Israel su siervo y los reyes de los pueblos, y va anudándose el nudo de dolor y culpa, amor y juicio, pecado y reconciliación, que es inextricable para las manos humanas.

* Así sucede en todas las bendiciones.
** Por ejemplo en la segunda bendición de la oración matutina.
*** Sal 2, 11.
**** Cf. Midrás Génesis Rabbá 44, 12 sobre Jer 10, 2.
***** Por ejemplo, Talmud: *Meguil.lá* 31a sobre Dt 10, 17s.
****** Sal 51, 18ss.

El hombre judío

El hombre, el hombre creado a imagen de Dios, es también, en tanto que judío que se presenta ante su Dios, un nido de contradicciones. Como favorito de Dios, como Israel, se sabe elegido por Dios, y casi olvida que él no está solo con Dios, que Dios conoce además a otros, tanto si él los conoce como si no, y que Dios también dice a Egipto y a Asiria «pueblo mío»*****. Se sabe amado: ¿qué le importa el mundo? En dichosa soledad compartida con Dios, casi se equipara al hombre en general, y mira a su alrededor con asombro cuando el mundo procura recordarle que no vive en todos como vive en él el mismo sentimiento de ser inmediatamente hijo de Dios. Y, sin embargo, nadie sabe mejor que él que ser el favorito de Dios sólo significa un principio, y que el hombre sigue estando irredento mientras que este principio es lo único realizado. Frente a Israel el amado por Dios eternamente, el eternamente fiel, el eternamente cumplido y perfecto, se alza el que eternamente viene y eternamente aguarda, el que eternamente camina y eternamente crece: se alza el Mesías. Frente al hombre del principio, el hijo del hombre Adán, se alza el hombre del final, el hijo de David el rey; frente al creado de la materia de la tierra y del aliento de la divina boca, el vástago de la estirpe real ungida******; frente al patriarca, el retoño más tardío; frente al primero, que se envuelve en la capa del amor de Dios*******, el último, de quien parte la

* Am 3, 2.
** Is 42, 23.
*** Sal 22, 4.
**** Cf. Is 53.
***** Is 19, 25.
****** Is 11, 1.
******* Cf. Gén 3, 21.

salvación hasta los confines de la tierra*; frente a los milagros primeros, los últimos, de los que está dicho que habrán de ser mayores que aquéllos**.

El mundo judío

El mundo, el mundo judío, tal como se halla enteramente descosificado bajo la fuerza de la bendición infinitamente ramificada que se ha pronunciado sobre cada una de las cosas, tal como se halla, pues, enteramente animado, es también un mundo doble y que, cosa por cosa, está lleno de discordia. Todo lo que en él sucede posee dos relaciones: por una parte, se refiere a *este* mundo, pero también se refiere al mundo *por venir.* Este hallarse dos mundos mano a mano, este mundo y aquel mundo, lo determina todo. La misma cosa animada en la bendición tiene una determinación doble: en *este* mundo sirve para uso común, apenas distinta que si hubiera quedado sin bendecir; pero al mismo tiempo se acaba de convertir en uno de los sillares con los que se construye el mundo *venidero.* La bendición escinde el mundo para volverlo a unir en lo futuro; pero en el presente sólo se ve la escisión. Este corte atraviesa toda la vida como oposición entre sagrado y profano, sábado y día de labor, «Torá y camino de la tierra»***, vida en el espíritu y negocio. Como parte el día de la vida del propio Israel en lo sagrado y lo profano, así también parte todo el orbe en Israel y los pueblos. Pero no ocurre sencillamente que lo sagrado deje fuera a lo profano, sino que la oposición es acogida entera en lo íntimo, y del mismo modo que la bendición comprende todo lo profano y no deja que nada siga siéndolo, sino que todo lo santifica, así también, repentinamente, llegan a ser partícipes de la vida eterna del mundo futuro, que justamente parecía reservada a Israel solo, también los piadosos y los sabios de los pueblos****, y los benditos se vuelven bendición ellos mismos*****.

La pregunta por la esencia

Tal es el tumulto de confusiones que se levanta cuando se intenta ver los elementos de la vida judía como elementos en reposo. La pregunta por la esencia no puede responderse más que señalando las contradicciones, o sea, que no puede ser propiamente contestada. Pero la vida viviente no pregunta por la esencia. Vive. Y al vivir se responde todas las preguntas antes incluso de podérselas plantear. Lo que a la intuición de esencias le parece una confusión de contradicciones, se ordena en el anillo anual de la vida hasta formar un coro diáfano. El círculo de la vida humana, que gira sobre sí mismo, se vuelve a la mirada una imagen plástica de lo que en el cielo del Todo claman las voces, entrando sucesivamente, al oído que escucha la gran armonía de las esferas en el trascurso sin vez segunda, irrepetible, más allá de toda medida discernible, del Día de Dios.

* Is 49, 6.
** Cf. Is 65, 17.
*** *Pirké Avot* 2, 2.
**** Alude a Maimónides comentando el pasaje 11, 1 del tratado misnaico *Sanedrín.*
***** Cf. Gén 12, 2.

EL PUEBLO SANTO: EL AÑO JUDÍO

Como en la eternidad la palabra se extingue en el silencio del estar aunados en la concordia —porque sólo en el silencio se está aunado: la palabra une, pero los unidos callan—, el espejo ustorio que concentra los rayos de sol de la eternidad en el pequeño círculo del año —la liturgia— tiene que introducir a los hombres en ese silencio. Es claro que en ella el silencio en común sólo podrá ser lo último, y así, todo lo que va antes sólo es entrenamiento para eso final. A lo largo de tal educación sigue aún dominando la palabra. Es la palabra misma la que debe llevar al hombre a aprender a callar en común. El principio de esta educación es aprender a oír.

Sociología de la multitud: el oír

Nada parece más fácil. Pero el oír que aquí se precisa es distinto del que se da en el intercambio de palabras. En éste habla el mismo que por el momento está oyendo; y no habla únicamente —ni siquiera sobre todo— cuando dice algo, sino, en la misma medida, cuando con su escucha viva, con la mirada de asentimiento o duda de sus ojos, está quitándole de los labios la palabra al que habla. Aquí no me refiero a este oír de los ojos, sino realmente al oír del oído. Lo que hay que aprender aquí es un oír que no incita a hablar al hablante: un oír sin réplica. Son muchos los que deben oír. Y el único que habla no debe decir sus propias palabras, pues ¿de dónde tomaría sus *«propias»* palabras, sino de la mirada hablante de sus oyentes? Incluso el orador que pronuncia su discurso ante muchos, en la medida en que es realmente un orador vivo, sólo es un interlocutor: el pueblo que lo escucha —ese monstruo de muchas cabezas—, le da al orador popular en cada instante la frase con su

asentimiento o su desagrado, interrumpiéndole y alborotando y aportando su conflicto de emociones, con todo lo cual le obliga a tomar partido. Si ese orador quiere independizarse de sus oyentes, en vez de hablarles en libre discurso, tendrá que «pronunciar», a riesgo de que se le duerman, el que ha aprendido de memoria. Cuanto más libre es el discurso libre, más seguro es que suscitará dos partidos entre los oyentes, esto es: lo contrario del oír común a todos los presentes. La esencia del «discurso programático» es que se «pronuncia», en vez de ser hablado o dicho. En su caso, cueste lo que cueste, de lo que se trata es de llevar la asamblea a concluir un acuerdo. Es necesario que el orador se vuelva conferenciante, puro expositor de un programa cerrado y acabado. El oír común que no sea más que oír, el oír en el que una multitud se hace «toda oídos», no surge por obra del hablante, sino porque se retire el hombre que habla en vivo detrás del mero lector; e incluso ni siquiera detrás del hombre lector, sino tras la palabra leída. En ello se basa que el sermón tenga que ser sobre un «texto». Es la conexión con el texto lo que le asegura la «recogida» escucha de todos. La palabra libre del predicador no podría proponerse la meta de tal recogimiento, sino que habría de partir hacia los oyentes como una fuerza de escisión. Pero el texto que la comunidad reunida en asamblea tiene por palabra de su Dios aporta al que lo lee la escucha común de todos los miembros de esa asamblea. Al presentar cuanto tiene que decir como explicación de aquel texto, mantiene viva esta escucha común a todo lo largo de su sermón. Un sermón que suscite interrupciones de réplica, o en el que a los oyentes les cueste trabajo abstenerse de hacerlas; un sermón en el que el silencio de los oyentes se descargue de otro modo que no sea el canto común, sería un sermón deficiente, aunque, quizá, una buena arenga política. Y, por su parte, sería malo un discurso político que quedara sin réplicas interrumpiéndolo, sin gritos en el auditorio reclamando silencio, sin aplausos, sin risas ni alboroto. El sermón, como el propio texto leído, existe para crear el silencio común de la comunidad en asamblea. Luego su esencia no es ser un discurso, sino ser exégesis. La lectura de la palabra escrita es ahí lo más importante, porque es en ella únicamente en donde se constituye la comunidad de escucha y, con ella, el firme fundamento de toda comunidad entre los que forman la asamblea.

El sábado

Se constituye o crea, se fundamenta; y nada más. Pero, como tal fundamento, esa lectura en alta voz llega a ser el foco litúrgico de

la fiesta en que se asienta el año litúrgico, el foco del retorno en su retornar, el foco del sábado. En el ciclo de las secciones semanales que recorre anualmente la Torá entera se anda a grandes pasos el año litúrgico, y los pasos de esta carrera son los sábados. Globalmente, cada sábado se parece a cualquier otro, pero los diferencia el cambio de la sección de la Escritura; y en esto que los distingue dan a conocer que no son algo último, sino tan sólo los eslabones de un orden superior: el año. Porque sólo en el año se cierra como todo conjunto eso mismo que diferencia a sus miembros. El sábado presta existencia al año. Esta existencia tiene que ser recreada nueva cada semana. El año litúrgico está siempre todo él implicado en la sección semanal de la semana que está en curso. Por así decirlo, sólo sabe lo que «está pasando» en esta sección semanal; pero, al tiempo, sólo llega a ser año gracias a que cada semana es únicamente un pasajero instante. Es en el decurso de la serie de los sábados donde el año se cierra formando una corona. Y es la regularidad en la serie de los sábados, es precisamente el hecho de que cada uno se parezca esencialmente al otro menos en la sección semanal correspondiente, lo que hace de ellos las piedras angulares del año. Son ellos los que crean el año como año litúrgico. Ellos preceden a todo lo demás que luego se añade, y junto a todo esto otro, bajo la riqueza entera de las fiestas, ellos continúan imperturbables marchando con su paso igual. Bajo el fuego de alegría y dolor, de pena y dicha que va y viene con las fiestas, corre el río igual de los sábados, cuya fluencia mesurada hace posibles aquellos torbellinos del alma. En el sábado tiene lugar la creación del año, y así, él es ya en sí mismo, en su posición dentro de la liturgia, lo que sobre todo se le atribuye como significado suyo: la fiesta conmemorativa de la Creación.

La fiesta de la Creación

Porque en seis días hizo Dios el cielo y la tierra, y al séptimo descansó*. Por eso el día séptimo se convierte en «día de descanso», en «*shabbat*», en la fiesta de la «conmemoración de la obra del principio»**; dicho con más exactitud: en la fiesta de la conmemoración del cumplimiento final de aquella obra: «y estaban terminados el cielo y la tierra y todas sus muchedumbres»***. El sábado refleja en el año la creación del mundo. De la misma manera

* Se trata del texto de Ex 31, 17, que se utiliza en las vísperas sabáticas.
** Texto de Ex 20, 11, que se integra en la consagración del sábado.
*** Gén 2, 1. Es, de nuevo, un texto utilizado en la liturgia sabática.

que ya existe el mundo, y ya existe entero, antes de que surja en él ningún acontecimiento, así también precede el orden de los sábados a todas las fiestas que hacen presentes cualesquiera acontecimientos, y marcha su camino sin que éstas le estorben. Y así como la Creación no se agota en que el mundo fuera un día creado, sino que sólo se cumple enteramente en la renovación diaria del mundo*, así también el sábado, como fiesta de la Creación, no cabe que sea una fiesta que sólo suceda una vez en el año: siendo el mismo todas las semanas y, sin embargo, uno diferente cada semana gracias a la sección de la Escritura que le corresponde, tiene que renovarse a todo lo largo del ciclo del año. E igual que la Creación está ya completada, de modo que la Revelación no le aporta nada que no se halle oculto ya en ella como augurio, la fiesta de la Creación, por su parte, tiene ya que llevar en sí todo el contenido de las fiestas de la Revelación. Tiene que ser toda ella augurio en su propio transcurrir interior de una tarde a la tarde siguiente.

La tarde del viernes

La gran oración que se repite tres veces a diario contiene los sábados, a diferencia de los días laborables, ciertos aditamentos poéticos que hacen de la simple repetición un decurso coherente y cerrado. La oración de la víspera se refiere, gracias a esa adición, a la institución del sábado cuando la creación del mundo. Se pronuncia en ella las palabras con las que termina el relato de la Creación: «y estaban terminados». Y se repiten, de regreso del servicio divino al santo ámbito luminoso de la casa, antes de que la bendición sobre el pan y el vino como dones divinos de la tierra dé testimonio, a la luz de las velas del sábado, de que Dios creó lo terrenal, y se consagre así como fiesta de la Creación todo el día que comienza. Y es que el pan y el vino son productos sumamente perfectos, ya insuperables, del hombre, y sin embargo, incomparables con sus demás producciones, en las que su espíritu de invención compone artificiosamente unos con otros los dones de la naturaleza y, en esta composición, se va continuamente superando a sí mismo en la dirección de una artificiosidad siempre mayor. El pan y el vino, en cambio, no son más que dones de la tierra ennoblecidos. El uno es la base creada de toda la energía vital, el otro, la de toda la alegría de la vida. Ambos están dados por el mundo y por el hombre que sobre él está, y ninguno de los dos envejece jamás. Cada bocado de pan y cada trago de vino nos saben tan estupendamente como nos

* Se alude a la primera bendición de la oración matutina.

supieron los primeros, y con seguridad, no menos maravillosamente de como supieron, en tiempos inmemoriales, a los hombres que por primera vez cosecharon el pan de la tierra y recogieron el fruto de la vid.

La mañana del sábado

Y si la víspera fue sobre todo la fiesta de la Creación, la mañana es ahora la fiesta de la Revelación. La adición a la gran oración canta la alegría de Moisés ante el presente divino del sábado. Y al júbilo del gran hombre que recibió la Revelación, con quien hablaba Dios cara a cara, como un hombre habla con su amigo*, y al que Dios conoció como no conocería luego a ningún otro profeta en Israel**, le sigue en el orden del día la lectura en alta voz de la sección semanal, que hacen ante la comunidad sus delegados. En la víspera fue el conocimiento de la condición creada de todo lo terrenal el que dio forma a las palabras de la consagración; esta mañana es la conciencia de la elección del pueblo por medio del don de la Torá*** y la de que por este don se ha injertado en su centro mismo la vida eterna****. Con la conciencia de la elección sale de la comunidad el que ha sido invitado y se acerca al Libro de la Revelación; con la conciencia de la vida eterna vuelve luego la espalda al Libro y regresa a sumergirse en la comunidad. Pero también con la conciencia de la vida eterna sube, dentro del sábado, hasta el umbral que aún separa tanto la Revelación como la Creación de la Redención. La oración de mediodía se torna oración de la redención.

El mediodía del sábado

En la adición a esta oración, Israel es más que el pueblo elegido: aquí es el pueblo «uno», el «único», el pueblo del Uno. Todo el fervor por obligar a venir al Reino de que está llena en la boca del judío orante esta sagrada palabra: «uno», se hace aquí viviente. Dos veces al día, tarde y mañana, después de que se constituye la comunidad de Israel en la exhortación a «oír» y se da testimonio de la presencia inmediata de Dios invocándolo como «Dios nuestro»,

* Ex 33, 11.

** Dt 34, 10.

*** Cf. Talmud: *Berajot* 11b.

**** Se menciona la segunda bendición que se pronuncia en la exhortación a la lectura de la Torá

se proclama en las palabras de la confesión la «unidad» de Dios como su nombre eterno allende todo nombre, allende toda presencia*. Y sabemos que esta proclamación es más que una palabra fugaz; sabemos que en ella, al «tomar sobre sí el yugo del Reino de los cielos»** el individuo, acontece la eterna unión de Dios con su pueblo y de su pueblo con la humanidad. Todo lo cual resuena aún en la oración de la tarde del sábado, en el himno al pueblo uno del Uno. Y los cantos de la «tercera comida», en la que se reúnen a la gran mesa ya puesta los viejos y los niños en el crepúsculo del día que muere, están enteramente embebidos en la embriaguez del futuro del Mesías, que es seguro que se acerca.

La partida del sábado

Pero toda esta ruta del día de Dios que se ha recorrido está encerrada en el ciclo diurno de un solo sábado como una mirada que anticipa y sólo puede cumplirse luego en las fiestas particulares. En el propio sábado aún no tiene lugar el cumplimiento. El es fiesta de descanso y contemplación. El es el quieto fundamento sobre el que reposa el año, en quien, si dejamos a un lado la sucesión de las secciones semanales, introduce movimiento únicamente el ciclo de las fiestas. En su marco, es nada más a título de ornamentos que se han grabado en él como aparecen las alusiones a los contenidos de la Revelación que están destinados a ir siendo puestos en él, como en un bastidor, a modo de sucesivas imágenes. El sábado no es exclusivamente fiesta, sino también, en la misma medida al menos, un mero día de la semana. No resalta del año, como las fiestas propiamente dichas —más bien sucede que el año se edifica partiendo de él—, sino de la semana. Y por eso vuelve a hundirse en la semana. Como la comunidad lo saludó jubilosa (el novio y la novia)*** cuando entró en la casa de Dios, así desaparece en la cotidianidad como un sueño. Recomienza el círculo mínimo imposición del hombre: la semana laboral. Un niño sostiene el tizón que enciende un viejo que despierta, en el último vaso que apura con los ojos cerrados, del sueño del cumplimiento final que ha urdido la fiesta del día séptimo. Hay que volver a encontrar fuera del santuario el camino a lo cotidiano. Sobre la alternancia de sagrado y profano, de séptimo día y día primero, de cumplimiento final y principio, de viejo y niño, se levanta el edificio del año, el edificio

* Cf. Dt 6, 4.
** Misná: *Berajot* 2, 2.
*** Se trata, efectivamente, de expresiones que pertenecen al canto de recepción del sábado.

de la vida. El sábado es el sueño del cumplimiento final; pero es sólo un sueño. Y siendo las dos cosas es como realmente se constituye en la piedra angular de la vida y, en tanto precisamente que fiesta del cumplimiento final, se vuelve la creación, siempre renovada, de la vida.

Descanso

He aquí, en efecto, lo último: por su institución misma, era ante todo el sábado conmemoración de la obra del principio y, como tal, firme y duradero fundamento del año litúrgico; pero, por otra parte, su institución era ya, dentro de la Creación, el primer signo de la Revelación, pues en las palabras de la institución del sábado aparece encubierto, por vez primera en la Escritura, el nombre revelado de Dios. Y, finalmente, justo porque es ambas cosas, o sea, tanto signo de la Creación como Revelación primera, también y sobre todo es la anticipación de la Redención. ¿Qué iba a ser la Redención, sino conciliación de Revelación y Creación? ¿Qué iba a ser la primera condición indispensable de esa conciliación, sino el descanso del hombre tras hacer el trabajo del mundo? Seis días trabajó, y en ellos arregló todos sus asuntos; pero en el séptimo descansa. Ha dicho en seis días muchas cosas provechosas y muchas nocivas, según le mandó el día de trabajo; pero en el día séptimo, de acuerdo con la orden del profeta, deja que descanse su lengua* de la charla cotidiana y aprende a callar y a oír. Y esta santificación del día del descanso mediante la escucha silenciosa de la voz de Dios tiene que extenderse a toda su casa. No la debe perturbar el ruido de las órdenes: también el sirviente y la criada han de descansar, e incluso se dice que fue por su descanso por lo que se instituyó este día; pues cuando el descanso llega hasta ellos, en verdad toda la casa queda redimida del ruidoso parloteo de los días de labor, y descansa.

Cumplimiento final

La redención significa descanso, y no recoger fuerzas para un nuevo trabajo. El trabajo siempre vuelve a ser un principio. El primer día de labor es el día primero de la semana; el día del descanso es, en cambio, el séptimo. La fiesta de la Creación es la fiesta del Cumplimiento final. Al celebrarla sobrepasamos en la Creación

* Is 58, 13.

la Creación y la Revelación. En la gran oración sabática no figuran todas esas peticiones intermedias por las «necesidades de cada uno»; no sólo no están las peticiones de la criatura, como las que se refieren a que el año sea bueno, a que prosperen los frutos de los campos, a la salud, el conocimiento propio y el buen gobierno, sino que tampoco están las del hijo de Dios que pide por el perdón de sus pecados y la redención final. Aparte de la petición por la venida del Reino y por la paz, que son tanto peticiones del individuo como de la comunidad, sólo hay alabanza y acción de gracias. Porque el sábado la comunidad se siente, en la medida en que tal cosa es posible en esta anticipación, redimida ya hoy. El sábado es la fiesta de la Creación; pero de una Creación que tuvo lugar con vistas a la Redención. El sábado está revelado al final de la Creación como sentido y meta de la Creación. Por ello celebramos la fiesta de la obra primigenia no en el primer día de la Creación, sino en el último: en el séptimo día.

Sociología de la comunidad: la comida

La escucha silenciosa fue sólo el principio de la comunidad. En ella fue fundada, y como siempre, también en este caso la institución original ha sido aquello a lo que hay que retrotraerse perdurablemente para, con semejante toque a reunión, extraer de las profundidades del origen una y otra vez nueva fuerza. Pero la vitalidad llena de alma de la comunidad no puede estar ya encerrada en este su origen —en la escucha silenciosa—. Esa vida nace a la luz sólo en una renovación que no es otra cosa que renovación; no mera repetición del principio que una vez fue creado, sino, por esencia, renovación; y tampoco únicamente recreación, sino transformación de lo envejecido en la acción del instante. La vida común que así nace debe ser una vida silente y un silencio vivo; de modo que sólo podemos esperar hallarla en la vida corporal. La transformación, la metabolización de la materia envejecida acontece en la comida. Comer y beber son, ya para el individuo, el renacimiento de su hombre corporal. La comida común es también para la comunidad la acción en la que vuelve a nacer a la vida consciente.

Compartir en silencio la escucha y la obediencia es ya lo que instituye la comunidad más pequeña: la de la casa. Que la palabra del padre sea escuchada, obedecida, es la base sobre la que se apoya la casa. Pero la vida común de la casa no vive en la escucha y la obediencia comunes, sino en la comida para la que se reúnen en torno a la mesa todos los miembros de la casa. Aquí todos son iguales a todos los demás, y cada cual, viviendo para sí, está, sin embargo, unido a todos los otros. No es el diálogo en la mesa el que funda esta unidad —recuérdese que en el campo no suele ser costumbre e incluso se lo tiene por inconveniente—; en cualquier caso, él no funda esta unidad, sino que, a lo sumo, la exterioriza. Hablar es cosa que se puede hacer en las calles y plazas, tan pronto como las gentes casualmente se encuentran; en cambio, comer en común siempre significa una comunidad real, causada y causadora. En este compartir la comida común, que es en sí sin palabras, se expone la comunidad como real y viva en medio de la vida.

Allí donde hay comida en común, allí hay tal comunidad. Así sucede en la casa, pero también en los conventos, en las logias, en los casinos, en las asociaciones. Y allí donde falta, como es el caso en las aulas de la escuela o en las de la universidad —aunque se trate de reuniones de seminario—, está ausente, aunque esté presente la base de la comunidad: la escucha común. En estos casos, sobre esta base se construye la verdadera vida comunitaria sólo cuando se organizan cosas tales como excursiones o veladas al final de un seminario. Tanto la vergüenza que en los pueblos primitivos se opone a la idea de comer en común, cuanto la atrocidad de querer comer solo —como suele manifestarse en los restaurantes, sobre todo en el hombre que durante la comida lee «su periódico»—, son signos la una de una humanidad todavía inmadura y sin cuajar, la otra, de una humanidad ya pasada de madura y echada a perder. El dulce fruto perfectamente maduro de la humanidad ansía, precisamente en la renovación de la vida corporal, el estar juntos hombre con hombre. Si no, puede haber aún la disciplina de la obediencia en común —con su desconfiado comer a solas, el salvaje no pretende apartarse de las leyes de su tribu más que quiere escapar el soltero empedernido en su restaurante a la puntualidad profesional—; pero lo que no hay es el sentimiento de libertad que suscita como por ensalmo la vida en común partiendo del fondo —que nunca desaparece— de la disciplina en común. Tal vida en común, al modo como se expone en la comida común, no es, desde luego, aún lo último, como no lo era la escucha común. Pero, así como ésta era la primera, aquélla es la segunda estación en la camino de la educación para lo último: para el silencio común. En el mismo sábado, como en todas las fiestas, va incluida como parte esencial suya la comida común; pero en el puesto de auténtica base de la fiesta sólo nos la encontramos en la primera de las que muestran con su sucesión dentro del marco fijo del año la imagen viajera de la peregrinación eterna del pueblo por el mundo.

Las fiestas de la Revelación

Las tres fiestas de peregrinación, con ocasión de las cuales en otro tiempo todo el país se trasladaba al santuario común (la fiesta de la liberación de Egipto, la fiesta de la revelación del Decálogo, la fiesta de las cabañas en el desierto), integran un cuadro del destino del pueblo en cuanto portador de la Revelación. En la Revelación están co-reveladas la Creación y la Redención: la primera, porque tuvo lugar con vistas a la Revelación*, y por tanto, en sentido estricto, es Creación de la Revelación; la segunda, porque la Revelación enseña a aguardarla. Y, así, también en el viaje que es el destino del pueblo elegido por la Revelación, los amplios tiempos festivos se disponen en torno al instante y al día de la recepción propiamente dicha de la Revelación. En estos tiempos se hace consciente el pueblo de su estar destinado a ser el receptor de la Revelación. Y este destino se despliega en las tres etapas que son su creación como pueblo, el don que se le hizo de la palabra revelada y su peregrinación por el desierto del mundo con la Torá que había recibido. Alrededor de los dos días de la Fiesta de las Semanas se disponen los ocho de la Fiesta de la Liberación de Egipto y de la Fiesta de las Cabañas. Estos tres son los pasos con los que avanza la historia eterna sobre el suelo del año, con sus sábados: ese suelo que en cierto modo es naturalmente eterno. Porque sólo en apariencia se trata de conmemoración. En verdad, lo histórico es en ellas presente del todo cercano, y de las tres vale lo que se dice en la primera del que en ella toma parte: que tiene que celebrar la fiesta como siendo él mismo el que es liberado de Egipto. Principio, medio y fin de esta historia nacional; fundación, encumbramiento y eternidad del pueblo vuelven a nacer de nuevo con cada generación. No, sino con cada nuevo año y cada año nuevo.

La fiesta de la Liberación

Que un pueblo sea creado como tal pueblo, es algo que acontece en su liberación. La fiesta del comienzo de la historia nacional es, así, una fiesta de liberación. Y por esto podía ya el Sábado presentarse, con toda razón, como memento del éxodo de Egipto. En efecto, la libertad del esclavo y de la criada dentro del pueblo, esa libertad que el Sábado proclama, estaba condicionada por la liberación del pueblo como tal pueblo de la Casa de la Servidumbre que era Egipto; y la ley de Dios, en cada uno de los preceptos acer-

* Cf. Talmud: *Shabbat* 88a

ca de que se respete en el pueblo la libertad incluso del siervo y del extranjero*, renueva la conciencia de este nexo entre la libertad dentro del pueblo, querida por Dios, y la liberación del pueblo de la servidumbre de Egipto, traída por Dios. Así, pues, la creación del pueblo, como la Creación en general, porta ya en sí la meta última, el último fin con vistas al cual sucedió. Y por ello esta fiesta, de las tres, es la que para el sentir popular ha quedado siendo la más viva. Lleva en sí el sentido de las otras dos.

La cena en la que el dueño de casa, el padre, reúne junto a sí a los suyos, es, verdaderamente, entre tantas comidas como figuran en el año santo, la comida por excelencia. Es la única que, desde el principio hasta el final, presenta una acción de servicio divino, y así, está del principio al fin litúrgicamente regulada: es un *orden***, como la llamamos nosotros. La palabra *libertad* brilla desde el comienzo sobre ella. La libertad de la comida, en la que todos son libres por igual, se muestra en lo que, junto a otras cosas, «diferencia esta noche de todas las noches»***: el sentarse reclinándose; y con más viveza aún que en este recuerdo de cómo antiguamente se tendían a la mesa los huéspedes en los *symposia*, se muestra en que toma la palabra precisamente el niño más pequeño, y las palabras que pronuncia a la mesa el padre de casa se atienen a él, a su condición y madurez. Este es el signo de la auténtica sociabilidad libre, en contraste con la enseñanza, que siempre se concibe desde una posición de dominio, y nunca como relación entre compañeros: que justo el que relativamente está más cerca del límite exterior de todo el círculo dicte la ley que sitúa la altura a la que debe transcurrir la conversación. Esta tiene que integrarlo también a él, pues ninguno de los que físicamente están presentes debe permanecer espiritualmente excluido. La libertad de la cooperación entre compañeros siempre es la libertad de todos los que a ella pertenecen. Esta comida se vuelve, pues, un signo de que el pueblo está llamado a la libertad. Pero, a su vez, el hecho de que esta vocación es sólo el principio, es sólo la creación del pueblo, se muestra en la otra cara de la intervención del hijo más joven: en que el conjunto, debido a que sólo el más joven adquiera voz propia, toma, con todo, la forma de la enseñanza. El padre habla y su casa escucha, y sólo a medida que avanza la velada va ganando progresiva autonomía, hasta que en los cantos de alabanza y en las canciones de sobremesa de la segunda parte de la celebración —que se mueven en el espacio que media entre el misterio divino y la broma alentada

* Cf. Dt 10, 19.
** *Séder*.
*** Misná: *Pesajim* 10, 4.

por la felicidad que trae el vino—, todo el orden que aún predominaba originalmente en la convivialidad se diluye por completo en lo comunitario.

Partiendo de la instauración fundacional del pueblo, se abre la perspectiva que mira a sus lejanos destinos, si bien sólo como perspectiva. Todos ellos parecen prefigurados en el origen. No ha sido sólo hoy cuando se ha venido contra nosotros para exterminarnos. No; en cada generación, remontándonos hasta la primera, la que salió de Egipto, en cada generación Dios nos ha salvado. Y lo que hizo entonces con nosotros en Egipto, liberarnos de la Casa de la Servidumbre, nos habría bastado; pero a El, que sólo consigo mismo se basta, no le fue suficiente. Nos guió hasta el Sinaí, y luego nos llevó al lugar de descanso en su santuario*. Los últimos días de la fiesta son los que abren la perspectiva, en los textos de la Escritura que entonces se leen, desde el origen en la dirección de lo que el origen, la creación del pueblo, ya entrañaba: la Revelación y la Redención final. A la Revelación se refiere la lectura del Cantar de los Cantares. La perspectiva de la Redención la abre la profecía isaiana acerca del retoño que brota de la raíz de Jesé** y que golpeará la tierra con la vara de su boca el día en que el lobo y el cordero habiten juntos y la tierra se llene de conocimiento del Señor como las aguas cubren el lecho del mar; pero la raíz se alzará como estandarte para los pueblos, y los paganos marcharán tras él. Tal es el sentido más profundo de la despedida con que se saludan los que han participado en la cena de los liberados: el año próximo en Jerusalén. Y en todas las casas en que se celebra esta comida hay preparado un vaso lleno para el profeta Elías, el precursor del retoño de la raíz de Jesé, que siempre vuelve el corazón de los padres hacia los hijos y el de los hijos hacia los padres***, para que el río de la sangre corra sin desfallecer, por la larga noche de los tiempos, al encuentro de la mañana futura.

La fiesta de la Revelación

La fiesta de la Revelación en sentido estricto, entre las tres fiestas del pueblo de la Revelación, solamente dura dos breves días. Así, la Revelación se alza, como el instante del presente, entre el largo haber-sido perpetuo del pasado y la venida eterna del futuro. Y de la misma manera que la Revelación está en estrechísima conexión con la Creación, hasta hallarse por entero contenida en ella, cuando ésta, por su parte, señala a aquélla como un augurio señala a su cumplimiento, así también la fiesta de la Revelación en el pueblo sigue inmediatamente a la de la institución del pueblo. El segundo día de la fiesta de la Liberación empieza, tanto en el templo como en el hogar, a hacerse el cuento de los días que faltan para la fiesta de la Revelación. La fiesta misma se absorbe con perfecta exclusividad en el instante único del doble milagro del Sinaí: el descenso de Dios a su pueblo y la proclamación del Decálogo. En contraste con lo que ocurre a la fiesta del surgimiento de la nación, que ya lo lleva todo en su seno, ésta, en cambio, apenas sabe nada de lo que queda fuera de ella: el antes y el después de la Revelación quedan ambos en penumbra. El pueblo está absorto por completo en su soledad a dos con su Dios. Las secciones de los profetas que se leen no abren tampoco perspectivas ni retrospectivas, sino que aún guían más a lo interior a la mirada que ya está vuelta hacia dentro. Se trata de la enigmática visión, rica en figuras, que trae Ezequiel sobre el carro de Dios*; y del encendido canto de Habacuc sobre la formidable llegada de Dios al mundo en el estruendo**. En la primera se indica en la dirección de los secretos internos de la esencia; en la segunda se pinta la manifestación en poder; las dos veces es permanecer por completo en el círculo del grande y único instante de la Revelación. También por esta razón, las oraciones de la fiesta que proceden de tiempos posteriores no dan abasto a describir en más y más giros poéticos el gran contenido único de la Revelación: el Decálogo.

La fiesta de las Cabañas

Pero al pueblo no le es lícito demorarse bajo la sombra protectora del Sinaí de que Dios lo rodeó para poder estar a solas con él. De la oculta y amparada soledad a dos con su Dios, debe salir al mundo. Tiene que empezar la peregrinación por el desierto cuyo final ya no lo vivirá la generación que ahora vive, la que estuvo al pie del Sinaí***. Sólo la generación nacida después hallará el descanso en el santuario divino de la patria, tras concluir la marcha por el desierto. La fiesta de las Cabañas es, a la vez, la fiesta de la peregrinación y del descanso. En memoria de la larga marcha de otro tiempo, que llevó finalmente al reposo, se reúnen los miembros de

* Se trata de alusiones continuas a la popular Haggadá de Pésaj.
** Cf. Is 11.
*** Cf. Mal 3, 23s.

* Cf. Ez 1.
** Hab 3.
*** Núm 32, 13.

la casa para un banquete festivo no en las habituales habitaciones de la casa, sino bajo un techo liviano y construido a toda prisa, por el que puede verse el cielo. Puede así recordar el pueblo que también las casas del día de hoy, por más que den la engañosa sensación del descanso y la segura morada, sólo son tiendas de campaña que permiten un descanso pasajero en mitad de la larga marcha por el desierto de los siglos. Sólo al final de esta marcha espera el reposo del que una vez dijo el constructor del primer Templo, como se lee, precisamente, en esta fiesta: «Alabado sea el que dio reposo a su pueblo»*.

Que tal doble sentido es el sentido de esta fiesta; que es una fiesta de la Redención, pero sólo dentro de las tres fiestas de la Revelación, y que, por tanto, en ella se celebra la Redención nada más que como esperanza y certeza de la Redención porvenir, mientras que se encuentra en la vecindad —en el mismo mes— de las fiestas de la Redención presente en real eternidad, pero sin coincidir con ellas; todo esto es la enseñanza —como si aún hiciera falta demostrarlo— de las secciones de los profetas que se leen en esta fiesta. El primer día se trata del imponente capítulo final de Zacarías acerca del día del Señor, con el augurio que cierra el servicio divino cotidiano: «Y Dios será rey de toda la tierra. Aquel día Dios será Uno, y su nombre será Uno»**. De la misma manera que estas supremas palabras de esperanza son todos los días las palabras últimas de la comunidad reunida en asamblea, así también están en el final del año litúrgico. A ellas se asocian, en los otros días de la fiesta, las palabras de Salomón en la dedicación del Templo, cuando el santuario ambulante de la Tienda de la Alianza llega por fin al descanso al que el pueblo ya había llegado bajo la guía de Josué. La última de esas palabras reúne maravillosamente la esperanza de que un día conocerán «todos los pueblos de la tierra que el Eterno es el Señor, y que no hay otro Señor»***, con la exhortación al pueblo: que vuestro corazón esté «por entero» con el Eterno****. Y es precisamente este entrelazarse portado por actos de la unidad cordial, la unidad divina y la unidad popular, tal como constituye el fundamento más íntimo del judaísmo en el concepto de la santificación del Nombre divino por el pueblo para los pueblos, eso es, justamente, lo que encontró su expresión clásica en varios lugares de la sección de Ezequiel que se lee en esta fiesta*****. También en ella tiene su fuente bíblica el *Kaddish*, la oración que sobre todo es la oración de esta triple santificación: «Y yo me elevo y me santifico y me manifiesto a muchos pueblos, para que conozcan que yo soy el Eterno».

* Cf. 1 Re 8, 54ss.
** Zac 14, 9.
*** 1 Re 8, 60s.
**** Son palabras de la oración *Alenu*.
***** Ez 38, 18–39, 16.

Así, pues, la fiesta de las Cabañas, fiesta del descanso del pueblo, llega al mismo tiempo a ser la fiesta de la esperanza suprema. Pero es precisamente la fiesta del descanso mismo únicamente en tanto que esperanza. La Redención, en esta fiesta de la Redención, no está presente: tan sólo es objeto de la esperanza; se la espera en mitad de la peregrinación. Por ello es por lo que esta fiesta, como divisa la Redención únicamente desde el monte de la Revelación, y no, todavía, en su reino propio —y sólo la deja divisar así—, no puede aún ser la última palabra. Como el Sábado refluía en el día de labor, asimismo este final del año litúrgico, sin que siquiera se le permita terminar de vivírselo como tal final, viene a parar de inmediato, otra vez, en el principio. De la última palabra de la Torá vuelve a partir, inmediatamente, en la fiesta de la Alegría de la Torá, la primera; y el anciano que, en nombre de la comunidad, preside este tránsito, no se llama «esposo», sino tan sólo, por toda la eternidad, «novio de la Torá». No en vano se ha adjudicado a la fiesta de las Cabañas justamente el libro de la duda disolvente: Qohélet. El despejarse de la embriaguez que sigue al Sábado en el momento en que se respira su perfume por última vez, cuando ya se anuncia el día de la semana con su antiguo poder no quebrantado, es lo que, en cierto modo, se acoge, con la lectura del libro de Qohélet, en la propia fiesta. Y es que la fiesta de las Cabañas, aunque celebre la Redención que trae el descanso, sigue siendo la fiesta de la marcha por el desierto. Ni en las fiestas de la comunidad del pueblo que celebra el banquete común, ni en las de la escucha común, ha entrado ya el hombre en la comunidad del silencio último. Aún ha de haber algo más alto, por encima de la mera fundación de la comunidad en la palabra en común, y por encima también de la mera realización de la comunidad en la vida común; aunque eso más alto haya de estar en la última frontera de la comunidad y sea una comunidad allende la vida en común.

Sociología del todo conjunto: el saludo

En la escucha común fue creada la condición previa para la vida en común. La comunidad fue llamada con un nombre común, y al escucharlo, empezó a existir. Podía ahora sentarse en común a la mesa de la vida. Pero la comida en común sólo reunía a la comunidad en las horas en que se comía. Y tan sólo reunía a la comunidad a la que reunía. Siempre vienen a comer únicamente los invitados.

Puede seguir la palabra sólo aquel que la escucha. A comer no puede venir más que el que está invitado: precisamente el que ha oído la palabra. Antes de venir a comer, no conoce a los demás huéspedes. Es verdad que él ha oído la invitación; pero es que cada uno la ha oído para sí. Sólo en el banquete conoce a los otros. El silencio común de los oyentes de la palabra es aún el silencio de cada cual. Es a la mesa, en las conversaciones que prosperan sobre la base del común estar sentados a la mesa, cuando se traba conocimiento mutuo. Cuando los comensales se separan, ya no son entre ellos desconocidos. Se saludan unos a otros cuando se encuentran luego. El saludo es esta suprema señal de silencio: callan los que se saludan, porque ya se conocen. Para que todos los hombres —todos los contemporáneos, todos los que ya han muerto, todos los que aún no han nacido— se saludaran entre ellos, sería necesario que, como se dice muy felizmente, hubieran compartido mucha sal. Pero esta condición previa no puede, precisamente, cumplirse. Y, sin embargo, este saludo de todos a todos es la comunidad suprema: el silencio que ya no puede ser perturbado. En el recogimiento de la escucha cae desde fuera la voz de todos los que no han oído la llamada. El reposo de la mesa en casa no lo respeta el ruido de los que no están invitados y pasan por la calle, bajo la ventana iluminada, ajenos a lo que sucede en el interior. Sólo si todo se callara sería perfecto el silencio y la comunidad sería omnicomún, universal. El saludo de todos a todos, en el que se manifestaría este silencio omnicomún, tendría como presupuestos la común escucha y la comida en común, de la misma manera que todo saludo presupone, al menos, el conocimiento mutuo y el intercambio de algunas palabras. ¿Cómo podrá tener lugar tal saludo de todos a todos?

¿Cómo puede suceder? ¿Cómo sucede allí donde sucede; por ejemplo, en un ejército? No, desde luego, en el saludo de dos soldados que se encuentran. Si es el saludo que se hace al superior, tan sólo es señal de común —y ojalá no sea unilateral— escucha; si es el que se hace al camarada, evoca la comunidad de actos y sufrimientos: el hambre común, la guardia en común, la marcha común y el peligro pasado en común. El saludo en posición de firmes, para la disciplina que todo lo rige y que rige a cada instante todo uniformemente, es la base en que se apoya el todo; el saludo entre camaradas es la base de la vida en común, que no es, en modo alguno, algo de todos los sitios y todos los tiempos, sino que tiene sus momentos de existencia y otros en los que se retira por completo. Es en ambas cosas conjuntamente, en la disciplina ininterrumpida y en el sentimiento de camaradería fácilmente suscitable, en las que se conserva y renueva el buen espíritu de un ejército. Son las dos fuentes de que se alimenta. Pero el todo de ese espíritu aún no

se hace visible en estas dos formas del saludo: sigue siendo siempre mero elemento del todo global.

Este todo y el hecho de pertenecer a él sólo se viven en la revista de las tropas, en el saludo a la bandera, desfilando ante el general en jefe. En estos casos en que se saluda a alguien que ya no tiene a su vez a nadie a quien encarar, o que, como sucede con la bandera, no es en absoluto susceptible de tal cosa, ya no se expresa la mera obediencia común de subordinado y superior jerárquico, sino la comunidad de cuantos pertenecen a ese ejército a través de todos los tiempos. El soldado siente que la bandera y la dinastía son más viejas que los vivos y que les sobrevivirán. Y tampoco lo que aquí está mentado es la comunidad de vida, pues la bandera y el rey no mueren, sino que sólo muere la comunidad de destino de los que los están saludando —pero, eso sí, la comunidad de ellos a lo largo de todos los tiempos, enteramente omnicomún—. Así llegamos al conocimiento de cómo puede tener lugar el saludo de todos a todos, independientemente de cuántos —contando sólo a los vivos— están preparados, por la previa comunidad de palabra y mesa, para tal saludo, e independientemente de que la comunidad de todos a lo largo de todos los tiempos no pueda, como es evidente, realizarse efectivamente jamás: el saludo tiene lugar cuando los que para él están preparados por aquella doble comunidad, se postran en común ante el Señor de todos los tiempos. Arrodillarse juntos ante el Señor de las cosas en el mundo entero y de los espíritus en toda carne*, le abre a la comunidad —sólo a ella, desde luego, y al individuo sólo en ella— la salida hacia la omnicomunidad en la que cada uno conoce a todos y los saluda sin palabras: cara a cara.

Las fiestas de la Redención

Los *días tremendos***, estas fiestas peculiares situadas en el mes de la fiesta que tiene por contenido, entre las fiestas de la comunidad del pueblo, la entrada en el descanso, destacan de todas las demás fiestas porque en ellas, y sólo en ellas, se arrodilla un judío. Hace lo que negó al rey de los persas, lo que no consigue arrancarle ningún poder de la tierra, lo que ni siquiera debe a su Dios ningún otro día del año y a propósito de ninguna otra acción de su vida. Y no lo hace para confesar su culpa; no es que se trate de un gesto oracional pidiendo el perdón de los pecados, aunque sea a la oración por ello a lo que preferentemente está dedicada la

* Alusión a Núm 16, 22.

** Los judíos españoles emplean esta expresión y también la de Días Terribles.

fiesta; lo hace sólo al contemplar la inmediata cercanía a Dios, o sea, en un estado que está elevado por encima de la terrenal menesterosidad del hoy. Pasa aquí lo mismo que en la oración principal de un Sábado corriente: se omite pedir por el perdón de los pecados. Con todo derecho lleva el gran día de la reconciliación en el que culminan los diez días de la fiesta de la Redención, el nombre de Sábado de los Sábados*. La comunidad alcanza rememorativamente el sentimiento de la cercanía de Dios describiendo el antiguo servicio del Templo y, sobre todo, el instante en que los sacerdotes pronunciaban, sólo esta vez en todo el año, y sin rodeos, el Nombre nunca pronunciado de Dios, que siempre se cita en una transcripción; y en tal momento el pueblo, congregado en el Templo, caía de rodillas**. Pero de manera inmediata queda inmersa la comunidad en ese sentimiento cuando la oración. Ya en las demás ocasiones la oración se pierde enteramente en la promesa del instante porvenir en que ante Dios se inclinará toda rodilla, la idolatría habrá desaparecido por completo de la tierra, el mundo será consolidado en el Reino de Dios y todos los hijos de la carne invocarán Su Nombre, todos los malhechores de la tierra se volverán hacia El y todo tomará sobre sí el yugo de Su Reino***. La oración de los días tremendos sube más allá de esta plástica representación con la que termina cotidianamente el servicio divino. Las preces por que venga ya el futuro se incorporan a la oración principal, que en estos días reclama con palabras tremendas el día en que todo lo creado hincará la rodilla y constituirá una única alianza para cumplir la voluntad de Dios con todo el corazón —un corazón único—. Pero la oración final, que lanza todos los días este grito, calla su grito en estos grandes días y, con conciencia plena de que la propia comunidad no es aún la alianza una y única de todo lo creado, apresa en el presente el instante de la Redención eterna; y lo que la comunidad no hace el resto del año, sino sólo lo dice, lo lleva ahora a cabo: cae sobre su rostro ante el rey de todos los reyes****.

El juicio

Así, pues, los días tremendos —el día de Año Nuevo y el Día de la Reconciliación*****— sitúan la Redención eterna en mitad

* Cf. Lev 23, 32.
** Cf. Lev 16, 30 y Misná *Yoma* 6, 2.
*** Nueva mención de la oración *Alenu*.
**** En el *Alenu* de la oración principal de *Rosh ha-Shaná*.
***** *Yom Kippur* es entre nosotros más conocido como Día de la Expiación o Día del Gran Perdón. En seguida se verá la necesidad de traducir literalmente la expresión alemana *Tag der Versöhnung*

del tiempo. La trompeta que suena el día de Año Nuevo en el momento culminante de la fiesta, lo convierte en el *Día del Juicio*. El juicio, por lo común emplazado en el tiempo final, se pone aquí inmediatamente en el instante presente. Por esto, no puede ser el mundo lo que aquí se juzga —él no es aún en este presente—. El juicio juzga al individuo. A cada individuo se le determina su destino según sus obras. El día de Año Nuevo se escribe su sentencia concerniente al año pasado y al año venidero*, y el Día de la Reconciliación, cuando expira el último plazo de estos «diez días de penitencia»**, la sentencia es sellada. El año se convierte de un cabo al otro, en representante, dotado de plenos poderes, de la eternidad. Al retornar anualmente este juicio —el juicio *final* o *más reciente*—, la eternidad queda libre de toda su lejanía y su más allá: está realmente aquí, apresable, captable por el individuo y apresando y captando al individuo con mano poderosa. Este ya no está en la historia eterna del pueblo eterno; ya no está, tampoco, en la historia del mundo, en eterna mutación. Ya no hay espera tras la historia que valga, ni cabe en modo alguno esconderse tras ella. El individuo, inmediatamente él, es juzgado. El está en la comunidad. El dice «nosotros». Pero los *nosotros* no son en estos días los *nosotros* del pueblo histórico. El pecado por cuyo perdón imploran en altas voces los *nosotros* no es la transgresión de las leyes que separan a este pueblo de los pueblos de la esfera terrestre; sino que en estos días el individuo está inmediatamente él, en su desnuda individualidad, en su humano pecado, en pie ante Dios. Es sólo este humano pecado el que se nombra en el estremecedor recuento de los pecados «que hemos pecado». Recuento este que significa más que un recuento. Es una instancia —que ilumina cada escondrijo del pecho— a confesar el pecado —uno y único— del corazón humano —siempre igual a sí mismo—.

El pecado

De esta manera, los Nosotros en cuya comunidad golpea su pecho el individuo en su desnuda y mera humanidad ante Dios, y en cuyo *nosotros* confesante siente su yo culpable y pecador el individuo como jamás lo siente, si no, en su vida, no puede ser una comunidad más reducida que la que forma la propia humanidad una. Así como el año representa inmediatamente en estos días a la eternidad, así también Israel representa en ellos inmediatamente a la

* Mención de la oración *Musaf* de *Rosh ha-Shaná*.
** Cf. *Pesikta Rabbati* sobre Núm 29, 2.

humanidad. Israel tiene conciencia de estar orando «con los pecadores»*. Lo que quiere decir, por cierto, sea el que sea el origen de esta oscura fórmula, que tiene conciencia de orar, como conjunto total de la humanidad, «con» cada uno. Pues cada uno es un pecador. Aunque el alma le haya sido dada pura por Dios al hombre**, ahora se halla inmersa en el combate de los dos impulsos de su corazón dividido. Y por más que el hombre, volviendo a reunir siempre otra vez su voluntad, se proponga con juramento recomenzar la obra de la unificación y la purificación del corazón dividido, en la divisoria de los dos años que significa la eternidad, todos sus propósitos quedan reducidos a la nada y todos sus votos quedan abolidos. Todos los juramentos hechos a Dios se rompen, y cuanto Su hijo, tan sabio, empezó, se le perdona a este hijo ignorante y loco***.

Muerte y vida

Un signo perfectamente visible fija, durante todos ellos, la nota continua de los Días Tremendos: que aproximan inmediatamente en el tiempo lo eterno al individuo. El orante se viste en estos días el traje que será su mortaja. Ya el momento de vestirse el manto de oración —la clámide y la toga del vestido de la Antigüedad— lleva los días de diario al pensamiento de la última ropa y la vida eterna, en la que Dios revestirá al alma con su manto. Así, ya desde los días cotidianos y desde el Sábado de cada semana —como ocurre con la Creación— parte un rayo de luz en la dirección de la muerte como corona y meta de la Creación. Pero el traje mortuorio completo —no sólo la toga, sino también el hábito: el jitón y la túnica antiguos— no es el traje de diario. La muerte es para la Creación solamente lo último, solamente frontera: la Creación no divisa a la propia muerte. Es la Revelación quien sabe —y lo sabe como su primer saber— que el amor es fuerte como la muerte. Por esto lleva el individuo, una vez en la vida, el traje mortuorio completo; y lo lleva bajo el dosel nupcial, que recibió el día de su boda de manos de la novia. Ya que es con el matrimonio cuando llega a ser miembro en plenitud del pueblo. No en vano reza el padre, cuando el hijo nace, que se le conceda educarlo en la Torá****, en el dosel nupcial y en las buenas obras. La Torá, aprenderla y observarla, es la base, con la que siempre se cuenta, de la vida judía. Con el matrimonio empieza la plena realización de esta vida: en él se hacen propiamente posibles las «buenas obras». Pues de la Torá como base consciente sólo precisa el varón. En el nacimiento de la hija, el padre rezó sólo poderla llevar al dosel nupcial y a las buenas obras; porque la mujer posee aquella base de la vida judía sin necesidad de la renovación consciente del aprendizaje, que sí la tiene el varón, más someramente arraigado en la tierra de lo natural —por esto, según el antiguo precepto legal, es por la mujer por quien se transmite la sangre judía: es judío por su nacimiento no el hijo de dos padres judíos, sino ya el hijo de madre judía—*.

Así, pues, dentro de la vida del individuo, es en el matrimonio donde la mera existencia judía se llena de alma. La habitación del corazón judío es la casa. Y como la Revelación, suscitando algo en la Creación que es fuerte como la muerte, le contrapone a ésta y, junto con ella, a la Creación entera su nueva creación —el alma: lo supraterrenal en la vida misma—, así también el novio lleva bajo el dosel nupcial, como traje de bodas, su traje mortuorio, y en el mismo momento en que entra plenamente en el pueblo eterno, le declara a la muerte —fuerte como ella— la guerra. Lo que de esta manera es en la vida del individuo un instante, es ahora, en el año litúrgico, un instante eterno. También ahora lleva el padre de casa su mortaja no como traje mortuorio, sino como traje nupcial: en la primera de las fiestas de la Revelación, en la cena de la llamada del pueblo a la libertad. El traje mortuorio significa aquí también el tránsito de la mera Creación a la Revelación. Se viste en la primera de las tres fiestas para beber y comer, para bromear distendidamente con los niños y para cantar alegremente en la ronda. Es también aquí un *pese a la muerte*.

La reconciliación

Es de otro modo como lo viste el orante en los Días Tremendos. En ellos no es traje nupcial, sino verdadera mortaja. Y así como el día en que le vistan este traje estará solo el hombre, así también lo está en la oración de estos días. Ellos también lo ponen inmediatamente, en desnuda soledad, ante el trono de Dios. Tal como Dios lo juzgará, sólo a él, por sus propios actos y por los pensamientos de su propio corazón, y no le preguntará por los demás que estaban en su torno, por las culpas y los méritos que contrajeron para con él, sino que será él solo el juzgado; así también se presenta ahora a

* Mención de la liturgia inmediatamente anterior a *Kol Nidré* la víspera de *Yom Kippur*.
** Cf. Talmud: *Berajot* 60b.
*** Cf. Talmud: *Yoma* 86b.
**** Talmud: *Shabbat* 137b.

* Cf. el comentario de Rashi a Talmud *Kiddushín* 68b.

la vista del juez completamente solo, un muerto en medio de la vida, miembro de una humanidad congregada que toda ella, como él, se ha situado, en mitad de la vida, ya más allá de la tumba. Todo ha quedado tras él. Ya al empezar el último día —los nueve precedentes sólo eran preparación para éste—, en la oración por la anulación de todo juramento, todo voto y todo buen propósito, había conquistado para sí la pura humildad de presentarse no como su sapiente hijo, no, sino tan sólo como su hijo tonto y loco ante quien puede perdonarlo como El perdonó «a toda la comunidad de Israel y al extranjero que habita entre ellos, porque todo el pueblo lo hizo en la estupidez y la locura»*. Ahora es cuando está maduro y preparado para confesar, en repeticiones siempre renovadas, la propia culpa ante Dios. Ya, en efecto, no hay culpa para con los hombres. Si esa culpa le oprimía, hubo de descargarse de ella ya antes, reconociéndola abiertamente de hombre a hombre**. El Día de la Reconciliación no expía esos pecados. No sabe nada de ellos. Para él, todo pecado, hasta el expiado y perdonado ante los hombres, es culpa ante Dios, pecado del hombre solo, pecado del alma; pues el alma es quien peca***. Y a esta imprecación solitaria y común de una humanidad que viste sus mortajas, de una humanidad allende la tumba, de una humanidad de almas, inclina su rostro el Dios que ama al hombre antes de su pecado y después de él; el Dios al que el hombre, en su aprieto, puede interpelar preguntándole por qué lo ha abandonado****, El que es gracioso y misericordioso, paciente, lleno de clemencia inmerecida y de fidelidad, que conserva su amor por dos mil generaciones y perdona la maldad, la obstinación y la culpa, y concede gracia al que se convierte*****. De modo que el hombre al que se ha inclinado el rostro de Dios confiesa jubiloso: «El, el Dios del amor, y solo El, es Dios»******.

Regreso al año

Hasta tal punto todo lo terrenal queda detrás de la embriaguez de eternidad de esta confesión, que apenas cabe imaginarse cómo se hallará desde ella el camino de retorno al curso circular del año. Es por esto de la mayor importancia en la estructura del año litúrgico que las fiestas de la Redención inmediata no concluyan el mes de las fiestas de la Redención con que termina el ciclo anual de los Sábados. Antes bien, todavía les sigue la fiesta de las Cabañas, a título de fiesta de la Redención sobre el suelo del tiempo irredento y del pueblo histórico. En la omnicomunidad de la humanidad una, el alma había estado a solas con Dios. Frente a este gozar anticipadamente la eternidad se restablece ahora en sus derechos, en esta otra fiesta, a la realidad del año. Puede así recomenzar el curso circular del año, que es donde únicamente nos está permitido conjurar en el tiempo a la eternidad.

* Núm 15, 26. La referencia es a la liturgia inmediatamente posterior a *Kol Nidré*.

** Cf. Misná: *Yoma* 8, 9.

*** Midrás *Tanjumá* sobre Lev 4, 2.

**** Sal 22, 2.

***** Cf. Ex 34, 6s. La última expresión cita la *guemará* de *Yoma* 86a.

****** Es combinación del *Shemá* (Dt 6, 4) con 2 Cor 13, 11.

Los pueblos del mundo: política mesiánica

El pueblo llegado a la meta

Se trataba del curso circular de un pueblo. En él, un pueblo llegó a la meta y se supo llegado a ella. Había superado para sí mismo la pugna entre Creación y Revelación. Vive en su propia Redención. Ha anticipado la eternidad. En el curso circular de su año, el futuro es la fuerza motriz. El movimiento en círculo no surge, por así decir, de un golpe, sino tirando: no es que el presente pase porque el pasado lo empuje, sino porque el futuro tira de él. Desembocan, en cierto modo, en la Redención las fiestas mismas de la Creación y la Revelación. Que vuelva a irrumpir la conciencia de la Redención aún no alcanzada, y gracias a ella, vuelva a rebosar el pensamiento de la eternidad el vaso del instante en que parecía ya haberse vaciado, es lo que da al año fuerzas para volver a empezar desde un principio y engastar en la larga cadena de los tiempos su anillo sin comienzo ni fin. Pero el pueblo permanece siendo, sin embargo, el pueblo eterno. Su temporalidad, el hecho de que los años se repitan, es sólo para él una espera; en todo caso, una marcha, pero no un crecimiento. Crecer significaría que el cumplimiento final seguiría estando en el tiempo fuera del alcance, y sería, por tanto, negar su eternidad. Pues la eternidad es precisamente que entre el instante presente y el cumplimiento final ningún tiempo puede ya reclamar sitio: en el hoy puede ya asirse todo el futuro.

Los pueblos y el mundo

Y, así, el pueblo de la eternidad tiene que olvidar el crecimiento del mundo: no le es lícito pensar en él. El mundo, su mundo, tie-

ne que ser a sus ojos un mundo acabado. Sólo el alma puede aún estar de camino; pero también ella alcanza lo extremo de un salto. Y si no lo alcanza, tiene, justamente, que esperar y seguir andando: «paciencia y barajar», como dice, tan profundamente, Don Quijote. Esperar y andar son asuntos del alma; sólo crecer es cosa que cae del lado del mundo. Y a este crecimiento se niega, precisamente, el Pueblo Eterno. Su pueblo ya está allí donde aspiran a llegar los pueblos del mundo. Su mundo ha llegado a la meta. El judío encuentra en su pueblo la más perfecta entrada a un mundo que le es propio; y para encontrar esta entrada no necesita perder una pizca siquiera de su índole propia. Entre los pueblos del mundo se ha producido una discordia desde que ha venido a ellos la potencia supranacional del cristianismo. Desde entonces hay en todas partes un Sigfrido que lucha con esta extraña figura, que ya le es sospechosa por su aspecto, del hombre crucificado; un hombre rubio y de ojos azules, o negro y de ágiles miembros, o moreno y de ojos oscuros, como nosotros mismos, que combate contra este extranjero que se resiste a todos los intentos siempre repetidos por adecuarse a la imagen deseada de sí mismo. Sólo para el judío no hay disensión entre la más alta imagen puesta ante su alma y el pueblo al que su vida le lleva. Sólo él posee la unidad del mito que por el cristianismo perdieron y tenían que perder los pueblos del mundo. Tenían que perderla, porque el mito que ellos poseían era un mito pagano, que los apartaba de Dios y del prójimo mientras los sumía en sí mismos. Al llevarlo a su pueblo, su mito lleva al judío, al mismo tiempo, bajo el rostro de su Dios, que es también el Dios de los pueblos. Para el pueblo judío no hay escisión entre lo más propio y lo supremo: para él, el amor a sí mismo se hace inmediatamente amor al prójimo.

Los pueblos y la guerra

Así, pues, como el pueblo judío está ya más allá de la oposición que constituye la auténtica fuerza motriz en la vida de los pueblos —la oposición entre índole propia e historia universal, patria y fe, tierra y cielo—, no conoce tampoco la guerra. La guerra tal como la conocieron los pueblos antiguos era, por cierto, tan sólo una entre las manifestaciones naturales de la vida, y fundamentalmente, carece de mayores dificultades. Para un pueblo la guerra significa apostar la vida por la vida misma. Un pueblo que entra en guerra arrostra el peligro de morir él mismo. Lo que no quiere decir gran cosa, mientras los pueblos siguen teniéndose a sí mismos por mortales. Mientras es así, no significa mucho que, de los dos motivos

legales de guerra que hay para el gran rétor romano —*salus* y *fides*: autoconservación y cumplimiento de la palabra de fidelidad que se ha empeñado—, en ciertas circunstancias el segundo esté en contradicción con el primero. A fin de cuentas, no cabe aducir ninguna razón por la que Sagunto y su pueblo no deban desaparecer de la tierra. Pero su significado se hace claro cuando Agustín, del que procede esta ingeniosa refutación de Cicerón, declara que para la iglesia no puede surgir semejante escisión entre la salvación propia y la fe que se debe al único que es superior; para ella, *salus* y *fides* son la misma cosa. Pues lo que aquí dice Agustín acerca de la iglesia, vale también, en cierto ámbito, acerca de la comunidad mundana, acerca del pueblo y el estado, cuando éstos han empezado ya a ver su ser propio bajo una perspectiva suprema.

Pueblos elegidos

Y precisamente por el cristianismo tales ideas de elección se han abierto más o menos paso en los pueblos particulares, y con ellas ha ido necesariamente de la mano también la pretensión de eternidad. No es que esta pretensión determinara realmente toda la vida de estos pueblos. No puede hablarse de una cosa así, pues la idea de la elección, que es lo único que puede fundar esa pretensión, se les ha hecho consciente tan sólo en ciertos instantes de exaltación, y ha sido para ellos, digámoslo así, más un traje festivo en que se complacían que el uniforme de trabajo del que creyeran tener, con toda seriedad, absoluta precisión para poder actuar. En la base del amor al propio pueblo duerme siempre el presentimiento de que alguna vez, en el futuro lejano, pueda no existir ya; lo cual da a este amor un peso a la vez doloroso y dulce. Pero hay, en todo caso, la idea de la necesaria eternidad del pueblo, que ejerce sus efectos de alguna manera, aunque pueda ser débil o fuerte y estar o no tomada plenamente en serio. Y por ella toma ahora un aspecto muy distinto el hacer la guerra. La vida del pueblo, que se pone en juego, es algo que no debe ponerse en modo alguno seriamente en juego. ¿Cómo se curará el mundo, si la esencia de este pueblo es borrada de él? Cuanto con mayor seriedad ha llevado a cabo en sí un pueblo la unión de *salus* y *fides*, de existencia propia y propio sentido para el mundo, tanto más enigmática se le vuelve la posibilidad que la guerra le abre: la posibilidad de sucumbir. Por esto la guerra le retrotrae al centro de su vida. Los estados de la antigüedad tenían el centro de su vida como estados en el culto público: los sacrificios, las fiestas, etc. Claro está que la guerra que mantenía al enemigo alejado de las fronteras protegía también los

altares domésticos, pero no era ella misma un sacrificio; no era ella de suyo una acción de culto ni un altar. La *guerra de religión*, la guerra como acción religiosa, le estaba reservada a la época cristiana, una vez que el pueblo judío la había descubierto.

Guerra de religión

Uno de los más significativos fragmentos de nuestra antigua Ley es la distinción entre la guerra corriente, que se hace contra un pueblo «muy lejano»* y según las reglas universales del derecho bélico, para las que la guerra es una manifestación habitual de la vida entre estructuras estatales de la misma índole, y la guerra de fe contra los «siete pueblos»** de Canaán, gracias a la cual el pueblo de Dios conquista para sí el espacio vital que necesita. Esta distinción comporta la nueva concepción de la guerra como acción necesaria por Dios. Los pueblos de la época cristiana ya no pueden mantener la distinción. Conforme al espíritu del cristianismo, que ya no sufre fronteras, no hay para ellos pueblo alguno que sea «muy lejano». La distinción del derecho político judío entre guerra religiosa y guerra del estado, se les confunde en una sola cosa. Justamente porque no son pueblos de Dios reales, sino están en camino de llegar a serlo, no pueden trazar esa frontera tajante: no pueden saber hasta qué punto una guerra es guerra de religión y hasta cuál es mera guerra mundana. Pero en todo caso sí saben que, de alguna manera, la voluntad de Dios se realiza en la suerte que su estado corre en la guerra. De alguna manera: el cómo es un enigma. El pueblo ha de familiarizarse con la idea de que le es posible sucumbir. La conciencia de los individuos nada decide acerca de si el pueblo será empleado en el edificio del Reino como uno de sus sillares. Lo único que lo decide es la guerra, que pasa muy por encima de la conciencia de los individuos.

Paz mundial

En contraste con este constante vivir en guerra religiosa, el pueblo judío ha dejado tras sí, en el pasado mítico, su guerra religiosa. Por esto, cuantas guerras aún le toca vivir son para él nada más que guerras políticas. Y como posee, sin embargo, el concepto de guerra de religión o de fe, no puede, como les sucedía a los pueblos de

* Dt 20, 10ss.
** Midrás *Sifré* a Dt 20, 17.

la antigüedad, tomarse en serio estas guerras políticas. El judío, en efecto, es el único hombre en el mundo cristiano que no puede tomarse la guerra en serio, de modo que es el único *pacifista* auténtico. Pero también de esta manera se aparta, precisamente debido a que vive en su año litúrgico la comunidad perfecta, de la cronología del mundo, incluso una vez que ésta ha cesado de ser una peculiar para cada pueblo y, como cronología cristiana, se ha hecho fundamentalmente común al mundo entero. Y es que lo que él ya posee como un acontecimiento en el ciclo anual —la inmediatez de todos los individuos a Dios en la comunidad perfecta de todos con Dios—, no necesita conquistarlo en el largo curso de la historia del mundo.

Pueblo y estado

El pueblo judío está ya de suyo en la meta a que se encaminan los pueblos del mundo. Posee la concordia interior de la fe y la vida que Agustín puede atribuir, como concordia de *fides* y *salus*, a la iglesia, pero que aún es un mero sueño para los pueblos dentro de la iglesia. Es verdad que, al poseerla, está el pueblo judío fuera del mundo que aún no la posee. Al vivir la paz eterna, está fuera de la temporalidad de la guerra. Al descansar en la meta que en la esperanza se anticipa, se aparta de la comitiva de los que van acercándose a ella en el trabajo de los siglos. Su alma, que está saciada con la visión de la esperanza, muere al trabajo, a los actos, a la lucha por el mundo. La consagración que sobre él, como reino sacerdotal*, se ha vertido, hace estéril su vida. Su santidad le impide dar su alma al mundo, aún no santificado, de los pueblos, por más que con el cuerpo esté apegado todavía a este mundo. Tiene que negarse a participar plena y activamente en su vida: esa vida que va diariamente resolviendo bien concluyentemente todas las contradicciones. No le es lícito reconocer en el hoy la resolución de las contradicciones, porque sería entonces infiel a la esperanza en la solución final de las contradicciones. Para conservar incólume la imagen de la verdadera comunidad, tiene que prohibirse la satisfacción que el estado les proporciona de continuo a los pueblos del mundo. Pues el estado es la forma, siempre cambiante, en que el tiempo va dando paso tras paso hacia la eternidad. En el pueblo de Dios está ya, en mitad del tiempo, lo eterno. En los pueblos del mundo lo que hay es pura temporalidad. Pero el estado es el intento, necesariamente siempre renovado, de dar a los pueblos eterni-

* Ex 19, 6.

dad en el tiempo. Ya veremos cómo lo procura. Pero el hecho de que lo procura —y debe procurarlo— lo convierte en imitador y rival del pueblo que en sí mismo es eterno y que ya no tendría derecho alguno a su propia eternidad si pudiera el estado alcanzar lo que anhela.

El derecho en el estado

Un curso circular, el ciclo del año, asegura su eternidad al pueblo eterno. Los pueblos del mundo carecen de ciclo. Su vida se despeña valle abajo en ancha corriente. Si del estado debe venirles eternidad, esta corriente ha de ser detenida: se tiene que estancar en lago. El estado tiene que intentar hacer del puro transcurso del tiempo, al que los pueblos están de suyo entregados, un curso circular. Tiene que transformar en conservación y renovación lo que es permanente cambio de su vida, y así producirá un ciclo que tenga en sí la capacidad de ser eterno. La vida pone entre la conservación y la renovación una discordia que parece irreconciliable. La vida no quiere más que cambio. La ley del cambio prohíbe que algo que permanece se modifique, como prohíbe también que en el cambio mismo se conserve algo. La vida no puede ser más que o reposo o movimiento. Y como no cabe negar el tiempo, el movimieno vence. No te bañas dos veces en la onda del mismo río. Y la historia parece que se disipa en un cambio, en un variar que nada estorba. Pero entonces llega el estado y planta sobre el cambio su ley. De golpe, existe algo que permanece. Incluso a primera vista parece que ahora todo consta, todo permanece. Pero pronto el fragor de la vida continúa corriendo sobre esa tabla tan bien plantada. La ley sólo se conserva mientras el pueblo la mantiene. Y derecho y vida, lo permanente y lo mudable, parece que van distanciándose. Entonces es cuando el estado revela su verdadero rostro. El derecho era nada más que su primera palabra. Esta palabra no puede sostenerse contra el cambio de la vida. Pronuncia ahora su segunda palabra: la palabra de la violencia.

La violencia en el estado

La violencia restituye a la vida sus derechos contra el Derecho. El estado, al no ser él mismo sólo de derecho, sino violento, va pisando a la vida los talones. El sentido de toda violencia es fundar un nuevo derecho. La violencia no es la negación del derecho, como suele pensarse bajo la fascinación de su gesto de subversión, sino, al contrario, su fundamentación. Pero en la idea de un derecho nuevo se oculta una contradicción. El derecho es por su esencia derecho viejo. Y así se manifiesta lo que es la violencia: la renovadora del viejo derecho. En el acto de violencia el derecho se va constantemente convirtiendo en nuevo derecho. Luego el estado es tanto de derecho como violento: baluarte del antiguo derecho y fuente del nuevo. Y es con esta doble figura de baluarte del derecho y fuente del derecho, como se impone el estado sobre el mero fluir de la vida del pueblo, en el que sin cesar y sin violencia las costumbres crecen y la ley cambia. A este natural dejarse llevar el instante vivo que vemos en la acumulación de las costumbres y la modificación del derecho en el pueblo vivo, contrapone el estado su violenta afirmación del instante. Pero no lo hace como sucede esto en el pueblo eterno: no es que eternice el instante en costumbre fijada de una vez por todas y ley inmutable. Sino que lo hace apoderándose, dominador, del instante —y volviendo a hacerlo así a cada momento ulterior—, y conformándolo a su voluntad y según sus potencias. A cada instante solventa con violencia el estado la contradicción entre conservación y renovación, viejo y nuevo derecho. Tal es esa constante solución de la contradicción que va posponiendo siempre el curso de la vida del pueblo dejando que el tiempo corra. El estado va directamente a por ella: no es él sino la resolución de la contradicción que a cada instante emprende.

Guerra y revolución

La guerra y la revolución, son, pues, la única realidad efectiva que conoce el estado, y en el instante en que ya no tuvieran lugar la una ni la otra —siquiera sea en la forma de pensamiento puesto en la guerra o en la revolución—, el estado ya no sería tal. No puede ni un instante dejar la espada de la mano. Tiene que blandirla a cada momento para cortar con ella el nudo gordiano de la vida del pueblo: la contradicción entre pasado y futuro que el pueblo, en su vida natural, no resuelve, sino aplaza. Rompiéndolo extirpa a cada instante —si bien siempre sólo por ese instante singular— la contradicción del mundo, y represa así a cada instante, hasta formar un lago estable, el flujo de la vida del mundo, que continuamente se niega a sí mismo en todo tiempo, hasta desembocar al fin en el océano de la eternidad. Pero de este modo hace de cada momento eternidad. Cierra en círculo, a cada instante, la contradicción entre lo viejo y lo nuevo gracias a la renovación violenta de lo viejo, que le presta a lo nuevo la fuerza jurídica de lo antiguo. Lo nuevo no viene después de lo viejo, sino que se funde insolublemente, por

ese instante, con lo viejo, al consolidarse osadamente en un «nuevo derecho». El instante permanece absolutamente siendo un instante: pasa. Pero mientras no ha pasado, es en sí una pequeña eternidad; pues, mientras tanto, no tiene en sí nada que aspire a más allá de él, ya que lo nuevo, que va siempre, si no, sobreviniendo sobre lo viejo, se halla sujeto a su ámbito por este instante. Sólo el nuevo instante rompe la violencia del viejo y amenaza con volver a dejar fluir libremente la corriente de la vida. Pero inmediatamente levanta el estado otra vez su espada y reprime la corriente volviendo a hacer de ella algo quieto: retiene el movimiento que se escapa convirtiéndolo en un círculo. Estos momentos que el estado retiene son así verdaderas *horas* de la vida del pueblo, que de suyo no conoce horas. Es el estado el que aporta en el tiempo al flujo interminable de esta vida detenciones, paradas, épocas (ἐποχαί). Las épocas son las horas de la historia del mundo, y sólo el estado las introduce con su bando de guerra, que hace detenerse al sol del tiempo hasta que, por ese día, «el pueblo se adueñe de sus enemigos»*. Sin estado no hay, pues, historia del mundo, historia universal. Unicamente el estado deja caer en el río del tiempo esas imágenes especulares de la verdadera eternidad que constituyen —épocas— los sillares con los que se construye la historia universal.

La eternidad de la promesa

Y por esto la verdadera eternidad del pueblo eterno tiene que permanecer siempre ajena al estado y a la historia universal, y hasta serles enojosa. A las horas de eternidad que graba el estado con espada poderosa —las épocas de la historia universal— en la corteza del árbol del tiempo —ese árbol que crece—, el Pueblo Eterno opone, sereno y sin inmutarse, año tras año, un anillo tras otro en torno del árbol de su vida eterna. Contra esta vida sosegada y que no desvía su mirada a derecha ni izquierda, se rompe el poder de la historia universal. Por mucho que ésta vuelva siempre a afirmar que la verdadera eternidad es esta su más reciente eternidad, a todas esas afirmaciones oponemos nosotros una y otra vez la imagen en calma y silencio de nuestra existencia, que tanto al que quiere ver como al que no quiere le obliga siempre a reconocer que la eternidad no es nada recientísimo. Quizá el brazo de la violencia fuerce la reunión de lo más reciente con lo último, para formar así la más nueva de las eternidades; pero eso no es la reconciliación

* Jos 10, 13.

del último nieto con el primer abuelo. Y la verdadera eternidad de la vida, la conversión del corazón de los padres hacia los hijos, seguirá siempre nuestra existencia poniéndola ante los ojos de los pueblos del mundo, para mostrar calladamente que miente esa pseudoeternidad mundana, demasiado mundana, de sus momentos en la historia universal, constituidos en estados. Mientras el Reino de Dios sigue aún viniendo, el curso de la historia universal sólo reconcilia en sí mismo a la Creación: sólo reconcilia su momento anterior con el momento que inmediatamente le sigue. Pero mientras la Redención sigue viniendo, la Creación misma, como un todo, se mantiene en todo tiempo unida con la Redención sólo gracias al Pueblo Eterno, que ha sido colocado fuera de toda la historia del mundo. Sólo en su vida arde el fuego que se alimenta de sí mismo y no necesita, por ello, de la espada que aporte a sus llamas sustento sacado de los bosques del mundo. Este fuego arde en sí mismo. Sus llamas, que irradian en dirección al mundo, iluminan el mundo. A él no necesian iluminarlo. El nada sabe de ellas. Arde en silencio, eterno. La simiente de la vida eterna ha sido sembrada: puede esperar a que brote. La semilla no sabe nada del árbol que de ella crece, así este árbol dé sombra al mundo entero. Un día producirán los frutos de este árbol una semilla que iguale a aquélla. Bendito sea el que plantó en medio de nosotros vida eterna.

LIBRO SEGUNDO

LOS RAYOS
O
EL CAMINO ETERNO

La eternidad de la realización

Los pensamientos del Creador no puede captarlos la fuerza de hombre alguno, pues sus caminos no son nuestros caminos, ni sus pensamientos son nuestros pensamientos. Con estas palabras sobre los caminos de Dios empiezan, al final de la gran reseña de todo el contenido de la doctrina tanto oral como escrita de que Maimónides, en su *Repetición de la Ley*, nos hizo don, las frases sobre el camino del verdadero Mesías y el gran extravío que es adorar a otro además de a Dios: el extravío que sobrevino al mundo, según la profecía del libro de Daniel, por medio de «hijos apóstatas de tu pueblo, que se jactan de cumplir las visiones y caen»*. Y así es como continúa nuestro gran maestro: Todo esto no ha hecho más que allanar el camino al Mesías Rey, que fundará el mundo en el servicio de Dios, como está escrito: Daré entonces a los pueblos labios limpios para que invoquen todos a una a Dios y le sirvan en la concordia**. Y entretanto el mundo entero se ha llenado de ideas mesiánicas y de las palabras de la doctrina y los mandamientos. Esos pensamientos y esas palabras se han extendido por las islas lejanas y entre muchos pueblos de corazón incircunciso*** y carne incircuncisa. Todos se ocupan ahora con las palabras de la Torá y con la cuestión de su valor. Unos afirman que nuestros mandamientos son verdaderos, pero que no están ya vigentes, y otros afirman que hay en ellos ocultos secretos y no hay que entenderlos, en absoluto, en su sencillo sentido literal, y que vino un día el Mesías y reveló su secreto. Pero cuando venga el verdadero Mesías —cosa que hará,

* Dan 11, 14.
** Sof 3, 9.
*** Cf. Dt 10, 6.

y estará en lo alto y será ensalzado—, todos regresarán a sus hogares y conocerán que aquello era insensatez y locura.

El camino por el tiempo: la historia cristiana

Del núcleo de fuego de la Estrella parten los rayos; y van buscándose camino por la larga noche de los tiempos. Aunque lleva a través del tiempo, tiene que ser un camino eterno, no un camino temporal. No puede negar el tiempo, sino que debe guiar a su través. Y, sin embargo, no puede, a su vez, el tiempo ganar poder sobre él. Mientras que, a la inversa, tampoco él puede crearse su propio tiempo —como sí lo hace el Pueblo Eterno, que va generándose a sí mismo—, y así, liberarse del tiempo. Sólo le queda una posibilidad: llegar a ser señor del tiempo. Pero ¿cómo podría ocurrir tal cosa? ¿Cómo podría un camino que recorre el tiempo dividir él mismo el tiempo, en vez de ser dividido por el tiempo?

Epoca

En la pregunta está ya la respuesta. Ahora bien, el compás del tiempo determina cuanto en él ocurre sólo porque el tiempo es más viejo y más joven que todo lo que ocurre. Si le saliera al paso un acontecimiento que tuviera su principio y su fin fuera de él, la pulsación de este acontecimiento podría regular las campanadas del reloj del mundo. Tendría ese acontecimiento que venir de más allá del tiempo e ir a parar a un más allá del tiempo. En cada presente es verdad que estaría en el tiempo; pero como se sabe, por lo que hace a su pasado y a su futuro, independiente del tiempo, se siente fuerte frente a él. Su presente está entre el pasado y el futuro; el instante, en cambio, no está, sino que vuela veloz como la flecha y, por tanto, jamás está *entre* su pasado y su futuro, sino, más bien, antes de poder estar entre algo, ya ha volado. Un *entre* es cosa que el curso del mundo sólo la conoce en el pasado: sólo el punto del tiempo que ha pasado es punto-de-tiempo, *ép-oca*, parada. El tiempo vivo no sabe de puntos: todos los puntos, cuando el instante empieza a volar a su través a la velocidad de la flecha, ya han volado. En cambio, en el pasado hay el estar las horas paradas unas junto a otras. Hay en él épocas, puntos de detención en el tiempo; y se los reconoce en que los precede tiempo y les sigue tiempo: están entre tiempo y tiempo.

El tiempo, sin embargo, sólo adquiere peso —y entonces ya no puede seguir volando como una flecha— como *entre*. La época ya no pasa antes de que yo me dé cuenta; no varía antes de que yo lo note. Sino que significa algo. *Algo*; luego tiene consistencia de cosa, es como una cosa. El curso del mundo se configura en el pasado como *cosas* inamovibles, edades y épocas, grandes momentos. Y sólo puede hacerlo debido a que, en el pasado, los instantes voladeros son retenidos como puntos de parada: son tenidos entre un antes y un después. Como *entre* ya no resbalan y se deslizan más; como *entre* tienen consistencia: se alzan a modo de horas. Sobre el pasado, que no consiste más que de puros *entres*, ha perdido el tiempo su poder. Lo único que puede hacerle al pasado, es aumentarlo; pero no puede cambiarle nada, sino, a lo sumo, por medio de lo que le ha añadido. Ya no puede intervenir en su nexo íntimo, que es algo fijo: puntos entre otros puntos. La igualdad acompasada de la crónica de los años, que parece dominar el presente de tal modo que la impaciencia del que quiere mejorar el mundo y el grito de auxilio de los infelices para los que gira la rueda del destino se rebelan en vano contra ella, pierde en el pasado su poder. En él, los acontecimientos dominan al tiempo, y no a la inversa. Epoca es lo que está entre su antes y su después. Le importa a ella poco cuántos años le atribuya la crónica: todas las épocas pesan lo mismo, hayan durado siglos, decenios o nada más que años. Los acontecimientos dominan en ellas al tiempo grabándole sus muescas. Pero un acontecimiento sólo existe dentro de una época: un acontecimiento está entre un antes y un después. Y un *entre* estable lo hay sólo en el pasado. Así, si el presente tuviera que elevarse al puesto de señor del tiempo, tendría él también que ser un *entre*. El presente, cada presente, tendría que llegar a *hacer época*. Y el tiempo como todo tendría que volverse hora —esa temporalidad—; y, como tal, quedaría uncido a la eternidad. La eternidad sería su principio, la eternidad sería su fin, y el tiempo todo sólo sería el *entre* entre aquel principio y este final.

La cronología cristiana

El cristianismo es quien ha convertido así al presente en época. El pasado es ahora, para él, tan sólo el tiempo de antes del nacimiento de Cristo. Todo el tiempo siguiente, desde el paso de Cristo por la tierra hasta su retorno, es ese único gran presente, esa época, esa detención, ese volverse horas los tiempos, ese *entre* ante el que el tiempo ha perdido su poder. El tiempo es ahora mera temporalidad. Y, como tal, desde cualquiera de sus puntos cabe vérsela entera, panorámicamente, pues cada uno de estos sus puntos está igual de cerca del principio y del fin. El tiempo se ha convertido en un camino único; pero en un camino cuyos principio y final se hallan más allá del tiempo: en un camino, pues, eterno. En cambio,

en los caminos que llevan del tiempo al tiempo lo único que puede avistarse es siempre el trozo más próximo. En el camino eterno, como el principio y el final están igual de cerca por más tiempo que pase, todo punto es punto medio. No lo es, de ninguna manera, porque sea, precisamente en este instante, el punto presente. En tal caso, no sería punto medio más que por un momento: ya no lo sería en el instante inmediato. Semejante vitalidad sería el pago que el tiempo da a una vida que se le ha sometido, a saber: una vitalidad puramente temporal. Tal es la vitalidad de una vida en el instante: ser vida en el tiempo, dejarse portar por el pasado y convocar al futuro. Así es como viven los hombres y los pueblos. De esta vida sustrajo Dios al judío al tender, altísimo sobre el río del tiempo, en los cielos, el puente de su ley, bajo cuyos ojos corre él privado por toda la eternidad de poder.

El cristiano, en cambio, acepta el reto de ese río. Traza junto a él la vía de su camino eterno. El que viaja por esta vía mide el lugar del río que está viendo tan sólo según lo lejos que está de la estación de salida y de la de llegada. El mismo siempre está de camino, y lo que auténticamente le interesa es sólo que está siempre en camino, que está siempre entre la salida y la meta. Que lo está —sólo esto— se lo dice, tantas veces como mira por la ventana, el río del tiempo, que siempre está pasando ahí fuera. El que viaja por el propio río siempre alcanza a ver nada más que el trecho que va de un recodo al siguiente. Para el que viaja por el ferrocarril, el río todo sólo es señal de que sigue de camino: sólo es señal del *entre*. La visión del río no puede hacerle olvidar nunca que tanto el lugar del que viene como el lugar al que va se encuentran más allá de la cuenca de ese río. Si se pregunta dónde está ahora, en este momento, el río no le da respuesta alguna; pero la respuesta que él se da a sí mismo siempre es, tan sólo: estoy de camino. Mientras que sigue fluyendo el río de esta temporalidad, él, en cada momento, está entre el principio y el final de su viaje. Los dos, principio y final, le están igual de cerca todos los momentos, porque ambos están en lo eterno. Y es sólo gracias a ello por lo que él, en cada momento, se sabe punto central. Y no punto medio de un horizonte que avista panorámicamente, sino punto medio de un trecho que sólo consta de puros puntos medios, que es todo él medio, todo él *entre*, todo él camino. Sólo porque su camino es todo él medio, en este sentido, y él lo sabe, puede y debe sentir cada punto de este camino como punto medio. Todo el trecho, como sólo consta de puros puntos medios, es, precisamente, nada más que un único punto medio. Aquellas palabras del *Peregrino querubínico**: «Si Cristo hubiera nacido mil veces en Belén, pero no también en ti, estás perdido» sólo son paradójicas para el cristiano por lo pregnante y osado de la expresión, pero no por la idea expresada. Así, pues, el instante no se le vuelve al cristiano representante de la eternidad, sino punto medio de la edad cristiana. Y esta edad, como no pasa, sino que está, consta de puros *puntos medios* afines a éste. Todo acontecimiento está entremedias del principio y el final del camino eterno, y es, a su vez, eterno él mismo gracias a esta posición central que ocupa en el *interregno* o entre-reino temporal de la eternidad.

* La obra Angelus Silesius.

Y así el cristianismo, al convertir al instante en época *que hace época*, adquiere poder sobre el tiempo. A partir del nacimiento de Cristo sólo hay ya presente. El tiempo no rebota contra la cristiandad, como lo hace contra el pueblo judío; pero queda sujeto el tiempo que vuela, y como un siervo capturado, tiene que servir. El pasado, el presente y el futuro, que andan siempre empujándose unos a otros y variando, se han convertido ahora en figuras apacibles, en cuadros en las paredes y las bóvedas de la capilla. El pasado, fijo de una vez por todas, es todo lo que hay antes del nacimiento de Cristo: Sibilas y Profetas. Y el futuro, que va viniendo tardo pero inexorable, es el Juicio Final. En medio, como una única hora, un día único, está la era cristiana, en la que todo es centro y todo es por igual claro como el día. Los tres tiempos del tiempo se han escindido, pues, en principio eterno, centro eterno y final eterno del eterno camino a través de esta temporalidad. La propia temporalidad desaprende a confiar en sí misma y se deja imponer esta figura en la era cristiana. Deja de creer que es más vieja que la cristiandad y cuenta sus años a partir del día del nacimiento de la cristiandad. Consiente que todo lo que hay antes aparezca como tiempo negado y, en cierto modo, como tiempo irreal. El cuento de los años con el que hasta entonces había ella contado el pasado, se hace ahora privilegio del presente, privilegio del camino eternamente presente. Y recorre la cristiandad este camino por el que el tiempo le sigue como un obediente cuentapasos; lo recorre apaciblemente, segura de su eterno presente, siempre en mitad del suceso, siempre en el acontecimiento, siempre al corriente, siempre con la mirada dominante de quien tiene conciencia de que el camino que anda es el camino eterno.

La cristiandad

La cristiandad... Pero ¿no es ella hombres, series de generaciones, pueblos, reinos; hombres diferentes en edad, estado, sexo, color, formación y campo de visión, en dones y fuerzas? ¿Serán real-

mente uno en cada momento? ¿Estarán reunidos en un único punto medio, y será a su vez este punto medio el punto medio de todos los demás puntos medios de este único gran centro? Estas cuestiones preguntan por aquello que constituye la comunidad en la comunidad que es la cristiandad. Con la respuesta dogmática: Cristo, no vamos muy lejos, de la misma manera que en el libro anterior no pudimos contentarnos con la respuesta: la Torá, que, por cierto, nos habría podido dar cierta dogmática judía a la pregunta por aquello que en el judaísmo constituye la comunidad. Lo que queremos saber es, precisamente, cómo se da realidad efectiva a sí misma la comunidad basada sobre el suelo del dogma. Dicho todavía con más rigor: sabemos que tiene que ser una comunidad eterna, y entonces, preguntamos lo que ya preguntábamos en el libro anterior: ¿cómo puede fundarse una comunidad por la eternidad? Ya hemos conocido cómo, a propósito de la comunidad de la vida eterna. Ahora formulamos la pregunta a propósito de la comunidad del camino eterno.

La diferencia no puede estar en que todos los puntos del caminos son puntos medios. También en cada momento de la vida del pueblo estaba la vida entera. A cada individuo lo ha sacado Dios de Egipto: «Esta alianza no la pacto sólo con vosotros, sino tanto con el que está aquí hoy con nosotros, como con el que no está hoy aquí con nosotros»*. Es común a ambos, a la vida eterna y al camino eterno, que son eternos. Que todo esté en cada punto y en cada momento es, justamente, lo que quiere decir eternidad. No está, pues, ahí la diferencia. Tiene que estar ya en lo que es eterno, y no en que los dos son eternos. Y así sucede. Vida eterna y Camino eterno: son cosas distintas, como lo son la infinitud de un punto y la infinitud de una línea. La infinitud de un punto sólo puede consistir en que jamás se borra: se conserva en la eterna autoconservación de la sangre que se propaga. En cambio, la infinitud de una línea termina si es que ya no es posible prolongarla. Consiste en la posibilidad de la prolongación sin trabas. El cristianismo, en tanto que camino eterno, tiene que extenderse siempre. Conservar meramente el acervo que ya posee sería para él tanto como renunciar a su eternidad, o sea: la muerte. La cristiandad debe enviar misioneros. Le es tan necesario como se lo es al pueblo eterno autoconservarse cerrando la fuente pura de la sangre a ingerencias extrañas. La misión es para la cristiandad la forma misma de su autoconservación. La cristiandad se reproduce extendiéndose. La eternidad se vuelve eternidad del camino haciendo paulatinamente a todos los puntos del camino puntos medios. El testimonio de eternidad que da en el

* Dt 29, 13s.

pueblo eterno la generación, debe darse realmente como testimonio en el camino eterno. Cada punto del camino tiene que testimoniar alguna vez que se sabe punto medio del camino eterno. En vez de la propagación carnal de la sangre una, que da testimonio del abuelo en el nieto engendrado, aquí tiene que fundar la comunidad del testimonio la efusión del Espíritu en la corriente ininterrumpida del bautismo, que va fluyendo de uno a otro. Desde cada punto al que alcanza la efusión del Espíritu tiene que poderse ver panorámicamente el camino entero como una eterna comunidad de testimonio. Y se le puede ver panorámicamente sólo si el contenido del testimonio es el propio camino. Al dar testimonio de la comunidad ha de darse simultáneamente testimonio del camino. La comunidad se hace una gracias a la fe testimoniada. La fe es la fe en el camino. Cada uno de los que están en la comunidad sabe que no hay otro camino eterno que el camino por el que él anda. Pertenece a la cristiandad el que sabe que su propia vida está en el camino que lleva del Cristo que vino al Cristo que vuelve.

La fe

Este saber es la fe. Es la fe como contenido de un testimonio. Es la fe en algo. Y eso es, exactamente, lo opuesto a la fe del judío. La fe de éste no es contenido de un testimonio, sino producto de un engendrar. El que ha sido engendrado como judío da testimonio de su fe engendrando, a su vez, el pueblo eterno. No cree en algo, sino que él mismo es fe. Es creyente en una inmediatez que no puede adquirir para sí ningún dogmático cristiano. Importa poco a esta fe estar fijada en dogma: tiene existencia, que es más que palabras. Pero el mundo tiene derecho a palabras. Una fe que quiere conquistar el mundo tiene que ser fe en algo. Ya la menor de las uniones de unos que se reúnen para conquistar un trozo de mundo, necesita de una fe común, de una contraseña por la que se reconozcan los que se han unido. El que quiere hacerse en el mundo un trozo de camino propio, tiene que creer en algo. El mero ser-creyente no le haría nunca llegar a ser algo en el mundo. Sólo el que cree en algo puede conquistar algo: justamente eso en que cree. Y lo mismo vale de la fe cristiana. Es dogmática en el más alto sentido, y debe serlo. No le es lícito renunciar a las palabras. Al contrario: jamás tendrá las palabras bastantes; no puede hacer suficientes palabras. Realmente tendría que tener mil lenguas. Tendría que hablar todos los idiomas. Porque tiene que querer que todo llegue a ser suyo propio. Y, así, el algo en que cree ha de ser no un algo, sino todo. Y justamente por ello es fe en el Camino. Creyendo

en el camino lo traza por el mundo. Así, pues, la fe cristiana que da testimonio es quien engendra el camino eterno en el mundo, mientras que la fe judía va tras la vida eterna como producto suyo.

La Iglesia

Luego la fe cristiana, el testimonio del camino eterno, es creadora en el mundo. Reúne a los que dan testimonio en una unión en el mundo. Los reúne como individuos, ya que dar testimonio siempre es cosa del individuo. Y, además, en este caso el individuo debe dar testimonio de su posición con respecto a un individuo. El testimonio, en efecto, se refiere a Cristo. Cristo es el contenido común de todos los testimonios de la fe. Ahora bien, la fe orienta a los reunidos como individuos hacia la acción común en el mundo. Trazar el camino es obra común de todos los individuos. Cada cual sólo puede pisar un punto, su punto, del camino eterno, y hacerlo aquello que el camino entero debe llegar a ser para ser camino eterno: hacerlo medio y centro. La fe, pues, funda la reunión de los individuos como individuos en orden a la obra común; y esta reunión se llama, con razón, Ἐκκλεσία. Este primitivo nombre de la Iglesia está tomado de la vida de las repúblicas antiguas, y designa a los ciudadanos convocados al consejo común. Por cierto que el pueblo de Dios llamaba a sus días festivos con una palabra afín: *santa convocatoria**; a sí mismo, en cambio, se llamaba pueblo, comunidad** —palabras que significaban en otro tiempo la llamada a filas, o sea, aquello en que el pueblo aparece como un todo conjunto y cerrado en el que los individuos se han absorbido—. En cambio, en la Ἐκκλεσία el individuo es y permanece individuo; sólo la resolución es común, y se convierte en *res publica*.

Cristo

Precisamente este nombre de Ἐκκλεσία se lo da a sí misma la cristiandad: el nombre de una asamblea de individuos que se reúnen con vistas a una obra común que sólo puede surgir, sin embargo, si cada cual actúa como individuo en su propio lugar; de la misma manera que en la asamblea la decisión común surge, únicamente, porque cada cual, como individuo pleno, dice lo que piensa y da su voto. Así, pues, también la comunidad de la Iglesia presupone la personalidad y la integridad —digamos tranquilamente:

* Por ejemplo, Ex 12, 16.
** Por ejemplo, Dt 5, 19.22.

el alma— de sus miembros. La imagen paulina de la comunidad como cuerpo de Cristo* no significa en absoluto la obra hecha según el principio de la división del trabajo, como es el caso, en cambio, a propósito de la célebre imagen del estómago y los miembros, acuñada por Menenio Agrippa; sino que Pablo se refiere con ella a esa libertad perfecta de cada individuo en la Iglesia, y resulta ilustrada con aquellas grandes palabras: «Todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo»**. En tanto que la cristiandad —y cada cristiano individual en ella— viene por el camino que trae desde el Crucificado, todo le está sometido. Cada cristiano puede saberse no meramente en algún lugar de este camino, sino absolutamente en su mitad; y el camino mismo en cuyo medio él está, es, a su vez, todo él medio, todo él *entre*. Pero en tanto que la cristiandad y el individuo esperan aún la segunda venida, se saben, ellos que acaban de ser proclamados precisamente señores de todas las cosas, simultáneamente servidores de todos; pues lo que hacen al menor de sus hermanos, lo hacen al que regresará como juez del mundo***.

¿Cómo, entonces, ha de constituirse la Ἐκκλεσία sobre la base de esa libertad e integridad de los individuos, que debe ser conservada? ¿Qué aspecto puede tener el lazo que vinculará en ella a un hombre con otro? Tendrá que dejar, a la vez que los ata entre ellos, libres a los individuos; más aún, tendrá que ser lo que los libere, en verdad. Deberá dejar a cada uno tal como lo encontró: al hombre, hombre; a la mujer, mujer; viejo, al viejo; joven, al joven; señor, al señor; siervo, al siervo; rico, al rico; pobre, al pobre; sabio, al sabio y necio al necio; al romano, romano, y al bárbaro, bárbaro****. No le será lícito poner a ninguno en el puesto del otro, y sin embargo, tiene que cubrir el abismo entre varón y mujer, padres e hijos, señor y siervo, rico y pobre, sabio y necio, romano y bárbaro, de modo que a cada cual lo haga libre en aquello que él es, en todos sus vasallajes naturales y dados por Dios, con los que el individuo se halla en el mundo de la Creación; y lo pondrá en el medio del camino que lleva de la eternidad a la eternidad.

Este lazo que toma a los hombres tales como los encuentra y que, sin embargo, los vincula pasando por alto sus diferencias de sexo, edad, clase y raza, es el lazo de la fraternidad. Sean cuales sean las relaciones dadas —que siguen estándolo tranquilamente—, la fraternidad vincula a los hombres entre sí con independencia de esas relaciones, como iguales, como hermanos, «en el Señor»*****.

* Ef 1, 22s.
** 1 Cor 3, 22s.
*** Mt 25, 40.
**** Cf. 1 Cor 7, 18ss.
***** Cf. 2 Tes 2, 13.

La fe común en el camino común es el contenido con vistas al cual se convierten de hombres en hermanos. En esta alianza fraterna de la cristiandad, Cristo es tanto el principio como el final del camino, y por ello mismo, es contenido y meta, instaurador y señor de la alianza, así como también centro del camino y, en consecuencia, está presente en todas partes en que dos están juntos en su nombre*. Allí donde dos están juntos en su nombre, está la mitad del camino, y puede abarcarse con la vista el camino entero —principio y final están igual de cerca—, porque el que es principio y final está aquí, en medio de los que se hallan reunidos en asamblea. Así, pues, en medio del camino Cristo no es ni fundador ni señor de su iglesia, sino miembro de ella, hermano de su alianza él mismo. Y, como tal, puede estar también junto al individuo. En la hermandad con Cristo hasta el individuo —no ya dos que se junten— se sabe ya cristiano y, aunque aparentemente esté solo consigo mismo, se sabe, sin embargo, miembro de la iglesia, ya que ese estar solo es estar junto a Cristo.

Cristo está cerca del individuo en la figura hacia la que pueden orientarse más fácilmente los sentimientos de fraternidad, pues el individuo debe permanecer siendo lo que es: el varón, varón; la mujer, mujer; el niño, niño. Y, así, Cristo es para el varón amigo, para la mujer, el novio de su alma**, y para el niño, el niño Jesús. Y allí donde Cristo, debido a su unión con la persona histórica de Jesús, se niega a entrar en la figura familiar del más cercano, del que hay que amar fraternalmente, surgen, al menos en la iglesia que más íntimamente sostiene a sus creyentes en el camino y menos les deja pensar en el principio y en el final —en la iglesia petrina del amor—, representando a Cristo mismo, sus santos; y al varón se le concede amar en María a la doncella pura, a la mujer, amar en ella a la hermana divina; y a todos, según su estado y su pueblo, se les da amar al santo de su estado y de su pueblo; e incluso a cada uno le es concedido amar fraternalmente a su santo patrón desde el yo más apretadamente cerrado en el nombre propio. E incluso, en esta iglesia del amor, que es, aún más auténticamente que las demás, iglesia del camino, al Dios muerto en la cruz, principio del camino, lo desplaza un tanto la figura del que anduvo vivo por la tierra, que aquí, más que en las iglesias hermanas, se convierte en ejemplo que es imitado, como lo es el hermano ejemplar. Así también, por otra parte, al juez del juicio final —término del camino— lo desplaza aquí un tanto toda la multitud de los santos que interceden por sus hermanos y hermanas que están presos de su debilidad.

* Mt 18, 20.
** Cf. 2 Cor 11, 2.

El acto cristiano

Ata, pues, la fraternidad su lazo entre los hombres que no se parecen unos a otros. De ninguna manera es ella la igualdad de todo cuanto porta rostro humano, sino la concordia entre hombres de los más diversos rostros. Lo que sí es necesario es que los hombres tengan, en general, rostro: que se vean unos a otros. La iglesia es la comunidad de todos los que se ven mutuamente. Une a los hombres como contemporáneos, como quienes son simultáneos en lugares separados del ancho espacio. La simultaneidad es algo que no se da en absoluto en la temporalidad. En la temporalidad no hay más que antes y después: el instante en que uno se mira a sí mismo sólo puede preceder o seguir al instante en el que mira a otro. Es imposible la mirada simultáneamente dirigida, en el mismo instante, a sí mismo y al otro. Esta es la razón más profunda por la que en el mundo pagano, que es, precisamente, la temporalidad, era imposible amar al prójimo como a sí mismo. En la eternidad, en cambio, hay simultaneidad. No hay ni que decir que, desde su orilla, todo tiempo es simultáneo. Pero también consiente simultaneidad el tiempo que lleva, como eterno camino, de la eternidad a la eternidad. Pues sólo en la medida en que es *medio* entre eternidad y eternidad es posible que en él los hombres se encuentren. Y de este modo, el que se mira a sí mismo en el camino, está en el mismo punto del tiempo, a saber: en el exacto punto medio. La fraternidad es quien pone a los hombres en este punto medio. El tiempo, ya vencido, cae a sus pies. Lo que el amor tiene aún que sobrevolar es tan sólo el espacio que separa. Y sobrevuela, en efecto, la enemistad de los pueblos, la crueldad de los sexos, la envidia de las clases y las fronteras de la edad; y hace que los enemigos, los crueles, los envidiosos y los limitados se miren entre ellos como hermanos en el mismo momento central y uno del tiempo.

El acto judío

En el centro del tiempo se miran los que son simultáneos. Y en las fronteras del tiempo se encuentran aquellos para quienes las diferencias espaciales no significaron una separación que hubiera que superar; pues tales diferencias habían sido ya superadas desde un principio en la innata comunidad del pueblo. Aquí el trabajo del amor, tanto el del amor de Dios al hombre como el del amor interhumano, tenía que estar exclusivamente dirigido a la conservación de esta comunidad a lo largo del tiempo: a producir la simultaneidad de la serie de las generaciones, separadas en la temporalidad.

Se trata de la alianza entre el nieto y el abuelo. Por esta alianza el pueblo se hace pueblo eterno; pues al mirarse el nieto y el abuelo, en el mismo momento ven, el uno en el otro, al último nieto y al primero de los abuelos. Son, pues, nieto y abuelo, uno para el otro y ambos juntos para el que está entre ellos, la verdadera encarnación del pueblo eterno, del mismo modo que el hombre que se ha convertido en hermano encarna a la iglesia para el cristiano. Vivimos inmediatamente nuestro judaísmo en los ancianos y en los niños. El cristiano vive su cristianismo en el sentimiento del instante que le trae delante al hermano, en medio de la altura del camino eterno. Ante él se congrega ahí la cristiandad entera. Ella está donde él está, y él, donde ella: en mitad del tiempo entre eternidad y eternidad. A nosotros el instante nos muestra de otro modo la eternidad: no en el hermano que está junto a nosotros, sino en aquellos que más lejos de nosotros están en el tiempo: en el más viejo y en el más joven; en el anciano que amonesta, en el chico que pregunta, en el abuelo que bendice y en el nieto que recibe la bendición. Y así el puente de la eternidad se tiende para nosotros desde el cielo estrellado de la promesa* —que forma la bóveda del monte de la Revelación, en donde nace el río de nuestra vida eterna— hasta la arena incontable de la promesa**, que baña el mar al que aquel río va a parar. El mar del que un día surgirá la Estrella de la Redención, cuando, semejante a sus olas, rebose la tierra conocimiento del Señor***.

Cruz y estrella

En última instancia, la tensión entre el principio y el fin empuja poderosamente hacia el fin. Aunque, como tal tensión, nace de ambos, se concentra por fin en un punto: en el final. Con sus preguntas es, a fin de cuentas, el niño más poderoso amonestador que el anciano. El anciano se vuelve recuerdo, por más que nosotros sigamos alimentándonos del tesoro inagotable de su vida llena de espíritu y nos mantengamos y reconfortemos con el mérito de nuestros padres; pero sólo el niño obliga. Sólo «en la boca de los infantes y los niños de pecho» funda Dios su reino****. Y de la misma manera que la tensión termina por concentrarse toda en el final, en el último vástago, en el Mesías que esperamos, tampoco la asamblea cristiana reunida en el punto medio puede permanecer

* Cf. Gén 15, 5.
** Cf. Gén 22, 17.
*** Cf. Is 11, 9.
**** Talmud: *Shabbat* 119b, referido a Sal 8, 3.

quieta en él. Por más que el cristiano vea a Cristo en el hermano*, al final termina por tender, pasando sobre el hermano, otra vez, inmediatamente, a Cristo mismo. Aunque el medio no es más que medio entre el principio y el final, su peso se va desplazando hacia el principio. El hombre se coloca inmediatamente debajo de la Cruz. No puede bastarle ver desde la mitad del camino la Cruz y el juicio en eterna cercanía. No descansa hasta que la imagen del Crucificado cubre, a sus ojos, todo el mundo. Al volverse así exclusivamente hacia la cruz, quizá se olvide del juicio; pero, desde luego, sigue estando en el camino. Pues, ciertamente, la cruz, aunque pertenezca al principio eterno del camino, ya no es su principio primero, sino que está ella misma en el camino; y, así, el que se pone bajo ella, está a la vez en el medio y en el principio. La conciencia cristiana, inmersa por completo en la fe, tiende entonces al principio del camino, al primer cristiano, al Crucificado; así como la conciencia judía, concentrada enteramente en la esperanza, tiende hacia el hombre del tiempo final, hacia el vástago real de David. La fe puede renovarse eternamente en su principio, igual que los brazos de la Cruz se dejan prolongar al infinito. Partiendo de toda la pluralidad del tiempo, la esperanza se reúne eternamente en el punto momentáneo único, lejano y próximo, del final, como la Estrella del escudo de David reúne todos los rayos en su núcleo de fuego. Arraigo en el más profundo sí-mismo era el secreto de la eternidad del Pueblo. Expansión por todo lo exterior es el secreto de la eternidad del Camino.

Las dos vías: la esencia del cristianismo

Expansión hacia fuera, y no expansión tan lejos como sea posible, sino, ya sea posible, ya imposible, expansión a todo, absolutamente a todo lo exterior, que por lo mismo, en cada presente actual no puede ser más que, a lo sumo, algo *aún fuera*. Si tan incondicionada y sin límites ha de ser esta expansión, es evidente que valdrá de ella lo que valía del arraigo judío en lo más íntimo propio: que no cabe que permanezca fuera nada opuesto. También aquí han de ser traídos de alguna manera al interior de las propias fronteras todos los opuestos. Sólo que a esta expansión hacia fuera le son completamente ajenas, e incluso impensables, unas fronteras como las que tenía el sí-mismo propio, arraigado en sí. ¿Cómo va a tener fronteras lo sin fronteras, lo que hace saltar siempre todas las fronteras? Desde luego, la propia expansión no ha de tenerlas. Quizá,

* Cf., por ejmplo, Mt 10, 40.

en cambio, las tenga el fuera por el que tiene lugar la expansión, y serán, entonces, las fronteras del Todo. Pero a estas fronteras no se llegará en el presente, ni se las alcanzará tampoco en ningún futuro presente; pues la eternidad puede irrumpir hoy o mañana, pero no pasadomañana, y el futuro siempre es mero pasadomañana.

Luego el modo como los opuestos están aquí vivos, tiene que ser distinto que en el caso del abismarse en sí mismo. En éste entraban rápidamente en tensión gracias a las figuras interiores de Dios, Mundo y Hombre: los tres estaban vivos y como en una corriente continua establecida entre tales polos. Aquí, en cambio, los opuestos tienen ya que encontrarse en la índole de la expansión, porque sólo así actúan con plena eficacia en cada instante. La expansión tiene que tener lugar siempre según dos caminos separados e incluso opuestos. Bajo los pasos de la cristiandad tienen siempre que abrirse en los países Dios, Hombre y Mundo dos órdenes distintos de flores. Incluso ocurrirá que esos mismos pasos tendrán que irse separando en el tiempo, y dos figuras de cristianismo tendrán siempre que recorrer cada una su propio camino a través de esos tres países, a la espera de que volverán alguna vez a reunirse, aunque no en el tiempo. En el tiempo avanzan por separado, y sólo cuando avanzan por separado están ciertas de recorrer entero el Todo y, sin embargo, no perderse en él. El judaísmo pudo sólo ser el pueblo uno y el pueblo eterno gracias a que llevó en sí mismo todos los grandes opuestos; mientras que a los pueblos del mundo esos opuestos sólo se les presentan cuando se separan entre sí. Exactamente así debe también la cristiandad, si realmente quiere abarcarlo todo, encerrar en sí los opuestos por los que ciertas otras asociaciones se separan y delimitan su nombre y su finalidad respecto de los de todas las demás. Sólo obrando así manifiesta la cristiandad ser la asociación que lo abarca todo y que, sin embargo, posee una índole propia. Dios, Mundo y Hombre sólo pueden llegar a ser el Dios cristiano, el Mundo cristiano y el Hombre cristiano si hilan de sí mismos los opuestos entre los que se mueve la vida y si pasan a través de ellos. Si no lo hace, la cristiandad sólo sería una asociación que estaría justificada para su finalidad especial y dentro de su especial ámbito, pero que no podría pretender extenderse hasta los confines del mundo. Y también sucede que si intentara extenderse a más allá de esos opuestos, ciertamente su camino no tendría que dividirse, pero tampoco sería entonces el camino por el mundo, el camino a lo largo del río del tiempo; sino un camino en el mar sin sendas del aire, donde el Todo no tiene, desde luego, fronteras ni opuestos, pero tampoco contenido. Y no es por ahí, sino por el Todo vivo que nos rodea, el Todo de la vida, el Todo de Dios, Hombre, Mundo, por donde debe ir el camino de la cristiandad.

Hijo y padre

El camino de la cristiandad por el país de Dios se divide, pues, en dos caminos: una duplicidad que al judío le es absolutamente incomprensible, pero sobre la que se apoya, sin embargo, la vida cristiana. Nos es incomprensible porque para nosotros la oposición que también nosotros reconocemos en Dios consiste en que están en El juntos el derecho y el amor*, la creación y la revelación, y que están, precisamente, en una relación interminable entre ellos. Entre las propiedades de Dios corre una corriente recíproca. No se puede decir que El sea ni una ni otra. Es Uno justamente en el equilibrio constante de los *atributos* aparentemente opuestos. Para el cristiano, en cambio, la separación de *Padre* e *Hijo* significa mucho más que la mera distinción entre el rigor divino y el divino amor. El Hijo, en efecto, es también el juez del mundo; el Padre «ha amado hasta tal punto» al mundo, que le ha entregado incluso a su Hijo**. Así, el rigor y el amor no están propiamente separados en las dos personas de la divinidad. Y tampoco se las puede separar a propósito de la Creación y la Revelación, pues ni el Hijo dejó de tomar parte en la Creación, ni el Padre en la Revelación. Sino que lo que sucede es que la piedad cristiana anda caminos separados cuando está con el Padre y cuando está con el Hijo. Sólo al Hijo se acerca el cristiano con la confianza que para nosotros es tan natural respecto de Dios que casi se nos vuelve inimaginable que pueda haber hombres que no se atreven a tenerla. Sólo de la mano del Hijo se atreve el cristiano a venir ante el Padre: sólo por medio del Hijo cree que puede llegar hasta el Padre. Si el Hijo no fuera hombre, de nada le serviría al cristiano. No puede pensar que Dios mismo, el Dios santo, pueda rebajarse tanto hasta él como él lo exige, más que haciéndose El mismo hombre. Ahí surge la parte de paganismo que hay, inextirpable, en lo más íntimo de todo cristiano. El pagano quiere estar rodeado de dioses humanos; no le basta con ser él mismo hombre: también Dios tiene que ser hombre. La vitalidad que tiene en común el Dios verdadero con los dioses de los paganos sólo se le hace creíble al cristiano si se hace carne*** en una persona humanodivina propia. Pero de la mano de este Dios hecho hombre sí avanza confiado, como nosotros, por la vida; y avanza, no como nosotros, lleno de empuje conquistador. Pues la sangre y la carne sólo se dejan someter por sus iguales: por la sangre y la carne; y precisamente ese «paganismo» del cristiano lo hace capaz de convertir paganos.

* Cf. Midrás *Génesis Rabbá* 33, 3.
** Jn 3, 16.
*** Jn 1, 14.

Pero a la vez recorre otro camino distinto: el camino que anda, ya inmediatamente, con el Padre. Así como en el Hijo ha traído a Dios, de manera inmediata, a la cercanía fraternal de su propio yo, así también se desembaraza ahora de todo lo propio ante el Padre. En su cercanía, deja de ser yo. Se sabe en el ámbito de una verdad que se burla de todo yo. Su necesidad de cercanía de Dios está satisfecha en el Hijo; lo que en el Padre tiene es la verdad divina. Aquí conquista la pura distancia, la pura objetividad del conocimiento y de la acción, que es lo característico, en aparente contradicción con la intimidad del amor, del otro camino del cristianismo a través del mundo. Bajo el signo de Dios Padre, la vida se ordena, tanto al saber como al obrar, en ordenamientos fijos. El cristiano también siente yendo por este camino la mirada de Dios puesta sobre él: la del Padre, no la del Hijo. No es cristiano confundir estos dos caminos hacia Dios. Es cuestión de «tacto» mantenerlos separados y saber cuándo hay que andar por uno y cuándo hay que ir por el otro. El cristiano no conoce esos cambios bruscos, inesperados, rápidos como el rayo, en los que se pasa de la conciencia del amor de Dios a la conciencia de la justicia de Dios, y a la inversa, que son esenciales en la vida judía. El camino del cristiano hacia Dios permanece siendo doble, y si es que la presión que sobre él ejerce esta duplicidad de caminos llega a destrozarlo, antes le está permitido decidirse claramente por uno y dedicarse por entero a él, que andar oscilando, a media luz, de uno a otro. Ya se ocuparán el mundo o los otros cristianos de restablecer el equilibrio. Pues a lo que en Dios se muestra como separación de las personas divinas, corresponden una duplicidad de ordenamientos en el mundo cristiano y una dualidad de formas de vida en el hombre cristiano.

Sacerdote y santo

El hombre, que vive como hombre judío en el conflicto inexorable de su ser amado por Dios y su amor a Dios, su judaicidad y su humanidad, el patriarca y el Mesías, pero que en todas estas contradicciones, y precisamente en ellas, es uno y vivo, un hombre así se escinde en la cristiandad en dos figuras. No, por cierto, en dos figuras que necesariamente se excluyan y se combatan; pero sí dos figuras que recorren caminos separados. Caminos que siguen siendo separados incluso cuando, como puede suceder muy bien, se dan ambos en el mismo hombre. Y estos caminos separados llevan por todo el ancho país de la humanidad, en cuyas regiones siempre parece que están entrando en conflicto la forma y la libertad. Justamente es esta oposición la que puede desplegar ampliamente su

vitalidad en la cristiandad en las dos figuras del sacerdote y del santo. Y de nuevo sucede que no es, sencillamente, que, por ejemplo, el sacerdote sea sólo el hombre que se vuelve vasija de la Revelación, y el santo nada más sea, por su parte, aquel por el calor de cuyo amor madura el fruto de la Redención. El sacerdote no es tampoco, sin más, el hombre en el que la palabra de la boca divina da el beso de despertar al alma dormida, sino que es el hombre redimido a su ser a imagen y semejanza de Dios y que se ha dispuesto para llegar a ser vaso de la Revelación. Y en cuanto al santo, puede redimir amorosamente el mundo tan sólo sobre la base de la Revelación que acaba de recibir —siempre está acabándola de recibir—; tan sólo en la cercanía de su Señor, que siempre está haciéndosele de nuevo visible y saboreable. De ninguna manera puede obrar como si no hubiera un Dios que le pone inmediatamente en el corazón qué debe hacer. Y, asimismo, al sacerdote le sería imposible llevar su ropa de sacerdote si no le fuera lícito apropiarse ya, en la forma visible de la iglesia, de la Redención, y por tanto, de la imagen y la semejanza de Dios, justamente mientras desempeña sus funciones. Hay algo de la arbitrariedad del hereje en la conciencia de estar inspirado por Dios que abriga el santo; y hay algo de autoapoteosis de Gran Inquisidor en la apropiación de la imagen y la semejanza divinas que supone el traje sacerdotal. Autoendiosamiento solemnemente suprapersonal, arbitrariedad personal e instantánea: el emperador de Bizancio, al que la monstruosa pompa del protocolo más estricto eleva muy por encima de todo lo terrenal y casual; el revolucionario que lanza la tea de sus exigencias para el instante mismo a edificios que llevan milenios en pie. Son los límites extremos de la formalidad y la libertad, entre los que se extiende el vasto país del alma. El camino de la cristiandad, escindido en dos, lo atraviesa de punta a punta.

Estado e iglesia

El mundo que para el judío está lleno de resbaladizos pasos que llevan, sucesivamente, de *este* mundo al mundo *porvenir* y de nuevo de regreso al primero, queda para el cristiano articulado en el gran ordenamiento doble del Estado y la Iglesia. No sin razón se ha dicho del mundo pagano que no conoció ni el uno ni la otra. La polis era para sus ciudadanos estado e iglesia en uno solo, sin que aún hubiera entre ambas cosas la menor oposición. En el mundo cristiano se separaron desde el principio. Y desde entonces la historia del mundo cristiano se desarrolla manteniendo tal separación. No es que, por ejemplo, sólo la iglesia sea cristiana, y el estado no lo

sea. El «dad al César lo que es del César»* no pesó menos, en el curso de los siglos, que la segunda parte de la frase. Pues del César procedía el derecho al que los pueblos se doblegan. Y cuando todas las cosas en la tierra están jurídicamente organizadas, culmina la obra de la divina omnipotencia: la Creación. Ya el César al que había que dar lo que era suyo había gobernado sobre un mundo jurídicamente unificado. La propia iglesia transmitió a las edades posteriores el recuerdo de ello y la nostalgia de la restauración de tal situación. Fue el papa quien impuso a Carlos el franco la diadema de los césares, que reposó luego durante mil años sobre las cabezas de sus sucesores —en dura lucha con la propia iglesia, que contra esa pretensión universal del derecho imperial (pretensión que ella había alimentado), proclamó y defendió su propia preeminencia y su propio derecho—. En la lucha por el mundo de estos dos derechos igualmente universales crecieron y maduraron nuevas estructuras: los *estados*, que, en contraste con el imperio, imaginaban que luchaban no por su derecho al mundo, sino por su propio derecho. Surgieron, pues, estos estados como rebeldes que se levantaban contra la unidad jurídica, entregada a la tutela del emperador, del mundo creado por el poder creador uno. Y en el momento en que pudieron creer que habían encontrado suelo firme en la Creación; en el momento en que el estado hubo hecho su nido en la nación natural, fue definitivamente retirada la corona de la cabeza del emperador romano, y el emperador nacional neofranco se la impuso a sí mismo. Otros, representando a sus naciones, le siguieron; pero pareció que, junto con el nombre del emperador, también la voluntad de imperio había ahora pasado a los pueblos. Los propios pueblos, en efecto, se convirtieron entonces en los portadores de la voluntad suprapopular y orientada al mundo. Y cuando se haya desgastado por el mutuo roce esta voluntad de imperio en los pueblos, tomará una figura nueva. Pues en su doble anclaje, por una parte en el creador divino del mundo, cuyo poder refleja, y por la otra, en el ansia de redención que el mundo experimenta, y al que esa voluntad sirve, abre el camino necesario y único de la cristiandad por esta parte del Todo que es el mundo.

El otro camino lleva por la iglesia. También ella, desde luego, está en el mundo. Tiene, pues, que entrar en discordia con el estado. No puede renunciar a concebirse en términos jurídicos. Ella es precisamente un orden visible, y no uno que el estado —por ejemplo, porque se limite nada más que a un ámbito determinado— pueda soportar; sino que es un orden que no quiere ser menos universal que el propio estado.También su derecho, y no sólo el del

* Mt 22, 21.

emperador, afecta alguna vez a cada cual. Ella va a buscar al hombre para que colabore en la obra de la Redención, y le señala a esta obra un sitio en el mundo creado. Hay que traer piedras del monte y que cortar troncos en el bosque, para que se levante la casa en que el hombre sirve a Dios. Así que, como está en el mundo, como es visible y tiene su propio derecho universal, no es por ello mismo —como tampoco lo era el imperio— ya ella el Reino de Dios. Va creciendo en su dirección, a través de los siglos, con su historia secular y mundana. Ella es también un trozo de mundo y vida que sólo se eterniza al ser animado por el acto de amor del hombre. La historia de la iglesia es en tan escasa medida historia del Reino de Dios como lo es, por su parte, la historia del imperio. Y es que no hay, en sentido estricto, historia alguna del Reino de Dios. Lo eterno no tiene ninguna historia, sino, a lo sumo, tiene prehistoria. Los siglos y los milenios de la historia de la iglesia no son más que la figura terrena, que va variando en el tiempo, y en torno a la cual —y sólo ahí— teje el año litúrgico el halo de santidad de la eternidad.

La santificación del alma: el año litúrgico

El círculo del año litúrgico. Otra vez se trata de recorrerlo. En el anterior libro reconocimos que era el curso en que se va aprendiendo a callar en común: se partía de la escucha en común y, pasando por la comida en común, se llegaba a adorar en común. Este proceso permanece siendo aquí el mismo. Eso sí, allí, donde en el ciclo del año debían reflejarse un pueblo y su eternidad, la importancia estaba puesta en lo común tanto del oír, como del comer y el arrodillarse. Por eso allí la exposición de la liturgia tuvo que cimentarse en la doctrina de las formas de la vida en común. Aquí, en cambio, de lo que se trata es de un camino común y de su eternidad, o sea, no de una figura común, ni de un resultado común o una existencia común, sino de una marcha común, un hacer común y un común devenir. Por esto, si deben reaparecer ahora las que fueron las estaciones hacia el silencio en común, tendrían que ocurrir aquí en la preparación del alma individual para las cosas comunes. En efecto, cada una de estas cosas en común exige cierta orientación del alma. Sin esa orientación, el alma no se pondrá en camino. La vida eterna es algo que sobrepasa al individuo y en donde éste va viviendo tal y como nació a ella. Para tomar parte en el camino eterno tiene el individuo como tal que decidirse a hacerlo y que prepararse.

Pero ¿dónde podrá acontecer esta preparación del alma solitaria para lo común? ¿Dónde podría ser que tuviera lugar un configurar-

se el alma que, en la camarilla silenciosa de su soledad, y sin que ella se diera cuenta de lo que le pasa, le prestara la forma en la que viniera a coincidir con otras? Verdaderamente ¿en dónde se afinará el alma individual conforme a la nota que haga que se acuerde con las demás en armónico acorde? Este templarse, que es inconsciente pero que va guiando al alma por el camino de la más alta conciencia: el acuerdo silencioso con otras, le viene al alma de una única fuerza: el arte. Y no del arte que preferiría sobre todo apartarse, junto con su creador y con quien de él goza, del mundo entero, para recluirse con ellos en un último retiro; sino exclusivamente del arte que ha hallado el camino de retorno a la vida desde aquel ámbito aislado. Que realmente ha hallado el camino que ya aquel arte, expulsado a su reino particular, había buscado por todas partes como redención suya. Sólo las artes a las que se llama aplicadas, con un nombre que se pretende que las rebaje, pero que en realidad las ennoblece, sólo ellas llevan al hombre, sin perder ni una chispa siquiera de su gloria, del todo de regreso a la vida de la que se había alejado mientras se entregó al «puro» disfrute del arte. Ellas son las únicas, verdaderamente, que pueden curarlo de la enfermedad del alejamiento del mundo, que iba adormeciendo al amigo de las artes con la engañosa ilusión de la salud más robusta, justamente cuando él se estaba entregando a la enfermedad sin resistencia. El arte, pues, es la triaca de su propio veneno. El arte se purifica a sí misma y purifica al hombre de su propia pureza. De ser una querida exigente, pasa a convertirse en buena esposa que le da fuerzas, mediante los mil pequeños servicios que le presta en la vida cotidiana y cuidando la casa, para el ágora y las grandes horas de la vida pública; y además, en su dignidad de ama de la casa, es cuando florece la plena madurez de su belleza.

Sociología de las artes plásticas: la arquitectura religiosa

Entre las artes, eran las plásticas, como artes del espacio, las que venían como a imitar la Creación. Pero sus obras están encerradas en galerías, museos y gabinetes, en espacios artificiales, en basas especiales, dentro de carpetas; cada una está separada de las demás, aunque no tan del todo separada que no se estorben unas a otras estas obras, en sus verdaderas cámaras sepulcrales del arte. Pero llega la arquitectura y redime a estos presos y los lleva, en procesión solemne, al majestuoso espacio de la iglesia. Y el pintor se pone a decorar techos y paredes y el rico sagrario del altar; y el escultor, las columnas y la fachada, los pilares y las molduras; y el ilustrador, el libro sagrado. Pero no se trata de mera decoración. No

es que las artes se hayan hecho criadas y se hayan puesto al servicio de los fines, ajenos a ellas, de su señor; sino que ahora es cuando despiertan de la muerte aparente de esas cámaras mortuorias, a su vida verdadera. Pues si bien eran artes del espacio, y cada obra se creaba su propio espacio, era éste, precisamente, nada más que el suyo propio, lo que quiere decir: un espacio *ideal*, que chocaba y se hería contra el espacio real, de modo que exigía, como barreras protectoras contra el contacto del espacio real, todos esos tabiques de separación artificiales que hemos mencionado: marcos, basas, cartapacios. Y así parecía que la obra de arte estaba condenada a la soledad incluso por lo que hace a sus semejantes; ya que la *idealidad* de su espacio consistía en que era nada más que el espacio propio de la obra de arte en cuestión, del mismo modo que todo *idealismo*, con su pretendido favorecer a la realidad, en verdad no suele ser sino una huida de la realidad demasiado común para refugiarse en el país soñado del egoísmo. Por ello es por lo que los espacios ideales de una pluralidad de obras de arte no se aúnan de por sí.

Sólo si las obras son sacadas del círculo mágico de su espacio ideal y trasladadas a un espacio real, se vuelven de suyo plenamente reales y dejan de ser mero arte. Ahora bien, no hay más que una clase de espacio plenamente real en el mundo, pues el espacio en el que habita el mundo mismo es *ideal*, si bien no en sentido estético, sí en sentido *trascendental*: su realidad es real nada más que en relación con su ser pensado, pero no en relación con *ser creado*. Sólo el mundo está creado, y el espacio, como todo lo lógico, sólo está creado en tanto que parte del mundo. El espacio en que estaría el mundo, o sea, el espacio de los matemáticos, no es creado. De aquí resulta que cuando, como hacen la matemática y la física, se considera el mundo creado bajo las formas del espacio, se lo despoja necesariamente de su facticidad absoluta, que está por encima de todas las posibilidades: de la facticidad que posee como creación; y se lo relativiza hasta volverlo pelota con la que juegan las posibilidades. Plenamente real sólo lo es el espacio que, sobre la base de las direcciones espaciales y las relaciones espaciales reveladas entre el cielo y la tierra, Sion y el resto del mundo, Belén de Efrata y los mil lugares de Judá, crea la arquitectura. Sólo desde él, desde los puntos que fija el arquitecto sobre la superficie de la tierra, y desde los volúmenes y las direcciones que determina dentro del edificio, se expande irradiando un espacio fijo, inmutable, creado, en el que rigen pequeño y grande, mitad y extremos, arriba y abajo, este y oeste; y rigen también, en esa irradiación, sobre el mundo que hasta entonces era espacioso, sí, pero había sido creado inespacial. Y lo espacializa.

A su vez, entre los edificios, sólo hay una clase de ellos que sea espacio absolutamente, o sea, que no se descomponga en espacios que sirven a fines diferentes, como sucede con todas las casas destinadas a vivienda, con los edificios comerciales y las oficinas, pero también con los destinados a acoger asambleas, los hoteles y los edificios que son mero adorno. En todos ellos, el hombre se queda por un tiempo debido a un fin especial, que es, pues, uno especial para cada cual y que, por tanto, exige la descomposición del espacio en espacios. Hasta los edificios destinados a congresos sólo tienen un espacio, a lo sumo, por casualidad; porque de suyo nada se opone a que se «acojan» en un mismo edificio varias salas de conferencias o de conciertos, y la mayor parte de las veces es lo que sucede. Como los hombres no han de juntarse allí más que para un fin determinado, no se ve por qué no podrían reunirse bajo el mismo techo, a la vez, otros grupos de hombres para otros fines. En ninguno de estos sitios, en efecto, pasa un tiempo el hombre meramente por estar en un espacio en comunidad con otros hombres. Para él, aquel espacio absolutamente tal sólo lo es la casa de Dios: el único de todos los espacios que siempre tiene la misma orientación fija y siempre, necesariamente, sólo consta de un espacio. Pues en ella sería una idea ofensiva y absolutamente imposible de pensar que bajo un mismo techo se reunieran, espacialmente separadas, varias iglesias de la misma comunidad. Donde, sin embargo, así ocurre —y precisamente pasa entre nosotros—, la arquitectura no tiene nada que hacer, como sucede, en general, en la *ecclesia pressa*. La arquitectura necesita libertad y espaciosidad en que poder crear su espacio. Señal de ese necesario constar de un solo espacio es que la iglesia es el único edificio cuyo plano es conocido y sentido al pronto y a cada momento por todos los que la visitan; y no como en los demás casos, a título de plano de la parte del espacio en la que uno se encuentra en el instante determinado, sino, justamente, como plano general de todo el edificio. Las iglesias son los únicos edificios que pueden y hasta deben realmente ser construidos como pide la más alta exigencia: de dentro a fuera en el espíritu del arquitecto.

Al crear, pues, aquí la arquitectura un único espacio, un espacio bellamente configurado y que sirve, sin embargo, a un fin: a un fin necesario y que es, desde luego, el más universal de la vida humana —y por eso bien propiamente es arte aplicada—, todas las obras de las artes «puras» pasan también a participar de la realidad del espacio arquitectónico, que articula ahora en su gran realidad espacial y una todos aquellos espacios *ideales*, y con su poderoso latido tiñe de rojo la enfermiza palidez de los pseudoespacios. Y a este espacio y su necesidad es ahora atraído todo lo corporal que en

él se demora. Es sólo en él donde las cosas ganan, como cosas, necesidad. Por lo menos, la necesidad que rodea a las cosas también en los demás casos, aquí se origina en su mayor parte. Sólo los objetos del culto, una vez configurados, se resisten a toda modificación de su forma. Y es que ya no son cosas como las otras cosas. Por atrevida que suene esta expresión, se han vuelto cosas vivas. La Torá y el Rollo de Ester son los únicos libros antiguos que se han conservado hasta la actualidad en la forma antigua; pero gracias a esta forma tan estrictamente conservada, un rollo de la Torá ya no es una cosa corriente y habitual. Podría decirse que a ese rollo de pergamino se vinculan sentimientos más personales y por lo menos igual de vivos que los que van vinculados a lo que en él se contiene. Y tampoco hay ropas que se conserven tan estrictamente como las del culto. Recordemos otra vez cómo se conserva el ropaje antiguo en el servicio divino judío. Las cosas son semejantes en lo que hace a las ropas sacerdotales de la iglesia romana y de la iglesia oriental. Incluso es que el vestido en general tiene que tener aquí su origen. Uno se quita la armadura cuando ya no la necesita, y cada pieza del vestido es también, en principio, sólo un objeto de uso, y por tanto, no es lo que hoy es la ropa. Pues hoy, realmente, las ropas hacen a las gentes. La ropa pertenece al hombre. No está éste completo si no va vestido como las circunstancias lo requieren. La ropa le da su lugar en la comunidad humana. Pero este dotar de alma al vestido, este llegar a ser él necesario, es lo que le sucede primeramente al sacerdote, y además, bajo la presión creadora de espacio y articuladora de todo en el espacio que sobre él ejerce la casa de Dios. La actividad sacerdotal es la primera que debe realizar el hombre sólo si va vestido de determinada manera. En un espacio real, pues, las olas de la realidad sumergen cuanto en él se introduce. Todo lo corpóreo se hace vivo: su forma adquiere consistencia y capacidad para reproducirse por el tiempo. Y el hombre abandona la libertad de mostrarse como el azar lo haga, y se adecua al lugar. Su cuerpo renuncia a exhibir su personalidad, y se viste conforme a la ley del espacio que lo reúne con otros cuerpos. La corporalidad del hombre aprende a callar acerca de su índole propia; lo que sólo es un primer comienzo para lo que queda por llegar.

El sacramento de la palabra

Pues la finalidad de ese espacio uno, aquello por lo que la arquitectura llega a ser arte aplicada, es, bien sencillamente, producir en cada individuo el sentimiento de la reunión antes ya de que la reunión misma esté fundada. Se funda, por cierto, en la escucha

de la palabra común. En ella ya existe. En un espacio unitario podría estar congregada una muchedumbre sin sentimiento alguno de copertenencia; pero, con todo, el espacio común suscita en cada uno al menos el deseo o, mejor, el presentimiento de la comunidad. El obliga al alma de cada individuo a ir por el camino que lleva a la entrada en el común callar de los oyentes de la palabra. El pone a tono el alma. Más allá no acompaña la Musa al hombre, ni siquiera aquí, donde no es ella la Musa carente de finalidad del arte *pura*, sino la del arte aplicada, que se ha introducido en el ámbito de deberes de la vida. La guía tiene que tomarla a su cargo otro poder: la palabra.

En el servicio divino judío, la palabra ya significaba más la bandera común que el poder que funda la comunidad. La llamativa falta de atención por parte de los que no están inmediatamente implicados con que suele transcurrir la lectura pública de la Escritura, así como el secular retroceso de las predicaciones, muestran que la comunidad no se produce en la escucha, sino que la lectura pública, que sigue conservando un puesto absolutamente central en el servicio divino, es más mero símbolo de la comunidad ya fundada, de la *vida eterna* que ya ha germinado. En el cristianismo las cosas son de otra manera. En él la palabra toma al individuo realmente de la mano y lo guía por el camino que le lleva a la comunidad. La preparación que fue comenzada por el edificio de la iglesia, es culminada por la palabra. Luego Agustín tenía mucha razón al conceder a la palabra la importancia de base de los sacramentos, y también la tuvo, más adelante, la iglesia de Lutero otorgándole el puesto del sacramento más importante: del que hace sacramentos a los demás. Pues los sacramentos sirven «para la perfección del individuo en cuanto corresponde al servicio divino»; y la palabra es la preparación a esta preparación del individuo. También, entonces, con toda razón, por otra parte, no la contó la iglesia romana entre el número de siete de sus sacramentos: precisamente porque sólo es preparación. Ni quiere ni puede, por cierto, prescindir de ella, y hace que actúe en todos los sacramentos. En cambio, el sermón protestante se ha desarrollado hasta ser la parte capital del servicio divino, en conformidad con esa orientación del protestantismo a hacer fuerte apelación al individuo que, con toda naturalidad, hubo de atribuir —y sigue necesariamente haciéndolo así— el más alto valor al medio que hizo en general que el individuo se aproximara a él un día.

El domingo: la fiesta de la Creación

Como fiesta de la escucha en común, también aquí funda el año litúrgico la fiesta semanal de la Creación. Pero la iglesia llevó a cabo un acto de más honda significación de lo que ella misma creía al trasladar la fiesta, para separarse tajantemente de la sinagoga, del séptimo al primer día de la semana. La atmósfera que en el sábado a lo sumo impregna las oraciones del final de la fiesta —la perspectiva de los seis días de labor que llegan—, aquí predomina absolutamente. El domingo el cristiano atesora el vigor espiritual que va gastando en el curso de la semana. El sábado es fiesta de la Redención; y lo es, incluso, de doble modo, en sus dos fundamentos, o sea, tanto como memoria de la obra del principio —pues celebra el divino descanso del séptimo día—, cuanto como día del recuerdo de la liberación de Egipto, la casa de la esclavitud; pues su fin es que el criado y la sirvienta descansen como descansa su señor*. La Creación y la Revelación confluyen el sábado en el descanso de la Redención. El domingo, que pocas veces, ni aun en épocas de orientación legalista, se ha tomado muy estrictamente el precepto del descanso, se ha convertido por completo en la fiesta del principio. Bajo la imagen plástica del principio del mundo, celebra sobre todo el principio de la semana. Ya reconocimos con cuánta fuerza insta la conciencia cristiana en dirección al principio, a partir de la mitad del camino, que es donde está situada. La Cruz es siempre principio: es siempre el origen de las coordenadas del mundo. Del mismo modo que la cronología cristiana empieza por ella, también la fe recibe siempre de ella nuevos impulsos. El cristiano es un eterno principiante. Dar cima no es su asunto: si el principio va bien, todo va bien. Esta es la eterna juventud del cristiano. Cada cristiano vive propiamente su cristianismo todavía en el día de hoy como si fuera él el día primero.

Y así es como el domingo, con su fuerza que irradia bendición sobre la obra cotidiana de la semana, es la imagen adecuada de esta fuerza del cristianismo que está siempre llenando de nuevo con su luz el mundo, siempre joven, siempre dispuesta a volver a empezar. Y de la misma manera que a nuestro año litúrgico lo caracteriza el hecho de que su principio empalma inmediatamente con el final de las fiestas de la Redención eterna, como si creciera de él al modo de un nuevo comienzo —a pesar de que aún no haya llegado el tiempo para tal eternidad—, así también empieza el año de la iglesia, bien significativamente, con el primer domingo de Adviento como con el preludio de la fiesta en la que se inicia la Revelación cristiana. Algo así como si el ciclo de los sábados comenzara antes de la fiesta de la liberación nacional. Igual que para nosotros la suprema fiesta entre las fiestas de la Redención, el Día de la Reconciliación, aunque no caiga regularmente en sábado, posee un

* Dt 5, 14.

marcado carácter sabático*, así también hay para el cristiano un resplandor marcadamente dominical que brilla sobre la fiesta de la Revelación que se inicia; la cual, en notable contraste con sus fiestas hermanas de Pascua y Pentecostés, tampoco, desde el punto de vista externo, cae fijamente en domingo.

Sociología de las artes musicales: la música eclesiástica

Pues también en el año de la iglesia, como pasa entre nosotros, hay una fiesta de la Revelación, que cada año vuelve, que se levanta sobre los cimientos de la Creación puestos en los domingos, y que también consta de una serie de tres tiempos festivos. Y entre las artes son las musicales las que se ordenan a la Revelación. Abriendo el instante, irrumpe, efectivamente, en la Revelación el rayo del tiempo en la vasta cuenca del espacio creado, y la música es el arte que trama tiempo con los instantes. Cada obra musical engendra su tiempo propio. Confrontado con la realidad de la vida íntima, se trata de un tiempo ideal. Y, así, la música se hace, para sus adoradores, fuga de la excitación o, a lo mejor, del aburrimiento estruendoso de sus vidas reales, de la misma manera que las artes plásticas abren a sus amigos el escape de la fealdad o, quizá, de la pequeñez del mundo que tienen en torno. Así es como las artes ahorran al hombre el duro trabajo de implantar en el mundo libertad y forma y en el alma, disciplina y vida. Cuanto puede pedir, lo encuentra en los museos y las salas de concierto. Puede en ellos sentirse satisfecho y engañarse cuan largamente desee con que la realidad a su alrededor y en él es muy otra que la que es. El hombre está en la situación de la contradicción entre ideal y vida, y busca en la vida la culpa de ella; y cuando vuelve a su casa de la sala de conciertos hace al Creador responsable de haber creado el mundo y el alma tan toscamente, en vez de achacar la responsabilidad exclusivamente a aquel que tiene a su cargo el trabajo de transformar las cosas: a sí mismo, al hombre.

Casi más peligrosa todavía que la satisfacción consigo mismo que aportan las artes plásticas es la que traen las artes de lo musical. A fin de cuentas, el amante de las artes plásticas sólo olvida, por gozar, el mundo; pero el que ama la música se olvida de sí mismo por la música. Aquél sólo se excluye de la vida fecunda, pero quizá pueda encontrar al final el regreso a ella; éste, en cambio, se echa a perder a sí mismo, deja sin fuerzas a su propia alma, y en consecuencia, está todo un escalón más alejado que el otro de la

* Cf. Lev 23, 32.

posibilidad de retornar a la vida. El amante de la música puede suscitar en sí a voluntad cualquier sentimiento, y lo que aún es peor, puede descargar en sí mismo el sentimiento que hay en él. La obra musical, al engendrar su propio tiempo *ideal*, niega el tiempo real. Hace que su oyente olvide el año en que vive. Hace que se olvide de su edad. Estando bien despierto, se lo lleva con los soñadores de quienes se dice que tiene cada uno de ellos su mundo propio. Por más que si lo despiertan rudamente exclame: «Nunca he tenido mejores sueños», en la primera oportunidad vuelve a agarrar la botella y se bebe su licor del Leteo. Vive, así, la vida de otro; no, ni siquiera la de otro. Vive cien vidas, que van cambiando de pieza en pieza, y ninguna de esas vidas es la suya. En verdad, el perro que sufre los tormentos del infierno porque su dueña se pone al piano, vive más auténticamente, y si es lícito decirlo así, más humanamente, que el amante de la música.

El delito de la música son los tiempos ideales con los que descompone el tiempo real. Para purificarse de este delito de querer ser pura, tendría que dejarse sacar de su más allá y traer al más acá del tiempo, y que su tiempo ideal se incluyera en el real. Pero esto significaría para ella pasar de la sala de conciertos a la iglesia. En efecto, el tiempo en el que transcurren los acontecimientos del mundo es, igual que el tiempo en el que está creado el mundo, también meramente *ideal*, también nada más que «para el conocimiento», o sea: sin principio, medio y fin; pues el hito del presente como punto en que se halla el conocimiento, va desplazándose interminablemente. Sólo la Revelación fija su hito en medio del tiempo, y entonces ya sí hay, indesplazables, un antes y un después: hay para todos los lugares del mundo una cronología que no depende ni del que cuenta los años ni del sitio en que los cuenta. Este tiempo real del mundo, que va, pues, paulatinamente echando mano de todos los acontecimientos e impregnándolos, se refleja con la máxima nitidez y de manera que pueda captarlo el hombre efímero, en el año litúrgico. Y en él, sobre todo en las fiestas que, como fiestas de la Revelación, señalan retrospectivamente a la Creación de la Revelación y anticipativamente a la Redención revelada, y acogen en el ciclo anual del año de la iglesia la eternidad inmensa del Día de Dios. Al integrarse la música en estas fiestas y, en general, en el año de la iglesia, la obra musical particular emerge del marco artificial de su tiempo ideal y se hace toda ella viva, porque se injerta en el tronco jugoso del tiempo real. El que canta un coral, el que oye la misa, el oratorio de Navidad o la Pasión, sabe con toda precisión en qué tiempo está. No se olvida de sí, ni quiere olvidarse. No quiere huir del tiempo, sino, al contrario, quiere que su alma quede plantada sobre sus dos piernas en medio del tiempo: del

tiempo realísimo; del tiempo uno del día del mundo, también uno, del que todos los días singulares del mundo no son más que partes. Y en esto debe acompañarle la música. Aunque, de nuevo, nada más que hasta la puerta. Vuelve a suceder que también aquí es el sacramento el que debe encargarse y llevar al hombre a donde debe ir. Pero la preparación de esta preparación del individuo que emprende el camino eterno, estaba con ella en buenas manos.

En efecto, la música es la que eleva a consciente y activa copertenencia de todos los reunidos en asamblea aquella primera copertenencia fundada en el espacio común y la común escucha de la palabra. El espacio que la arquitectura creó, se llena ahora realmente con los sonidos de la música. El coral que llena el espacio, cantado en común por todos con poderoso unísono, es la auténtica base del empleo de la música en la iglesia. Todavía está vivo en las *Pasiones* de Bach, y la propia iglesia romana, aunque la misa musical se aparta de él, lo ha seguido cultivando. El lenguaje, que en los demás casos tiene que decir su palabra propia y específica desde la boca de cada uno, ha sido silenciado en el coral. No se trata del silencio que, simplemente, escucha mudo la palabra que se lee; sino que es que lo propio calla en la unanimidad del coro. En la comida que se toma en común se da testimonio de la comunidad de vida y se la hace consciente: todos hacen, en una comunidad consciente, lo mismo, o sea, comer, y cada cual, sin embargo, lo hace, en el sentido más literal, «para sí».

La música es quien de antemano pone a tono a las almas para esta comunidad de la vida que luego se realiza en el sacramento. Las almas, que cuando entran en el espacio común sólo vienen ya acordadas para la comunidad en general, para la posibilidad de la comunidad, al cantar en común el coral se ponen a tono de la comunidad real. La misa musical, aunque sólo se oye, sin participar en el canto, es, a pesar de eso, también, fundamentalmente, como lo es el coral, una puesta a tono de todos los individuos orientada a la comunidad. Y es que oír música es un oír muy distinto del oír un texto que alguien lee o del oír un sermón. No funda comunidad alguna, pero sí suscita en los reunidos en asamblea —en cada uno de ellos para sí— los mismos sentimientos. En cada uno de ellos para sí, como lo pone inmediatamente de manifiesto la visión del público de un concierto. A este respecto, oír la misa musical tiene enteramente el mismo valor que el canto del coral. El individuo, una vez que el espacio común lo ha acogido físicamente, es ahora tomado en su alma como individuo que habla, y cuando este su hablar entra en la disciplina del ritmo y la melodía, lo propio de la palabra propia del individuo aprende a callar. El habla, pero lo que dice no son sus palabras, sino la letra, a todos común, de la música.

Las palabras y los sentimientos, en resumen: lo íntimo del hombre, asciende así al estado de la necesidad en que entraron las cosas cuando penetraron en el espacio de la iglesia. La palabra que se ha vuelto texto del canto deja de ser una palabra cualquiera. Las palabras se conservan con los modos del canto. Todas las tradiciones de las palabras tuvieron lugar, en las épocas antiguas, conforme a un tono cantado fijo, como sigue sucediendo hoy allí donde la palabra se sigue transmitiendo como palabra hablada. Y toda tradición es originariamente cúltica. El culto da necesidad aun a la palabra meramente pensada. La lectura del breviario que hace el clérigo católico, la oración callada entre nosotros, son cosas completamente diferentes de cualquier otro leer o meditar. El pensamiento se reviste de un traje de fiesta en el que quizá se mueva menos cómodo y libre que de costumbre; pero las palabras que así piensa el hombre poseen una necesidad y una validez completamente libres de finalidad y hasta de pensamientos. Y de la misma manera que el vestido es lo que confiere pleno valor al hombre en la sociedad, precisamente porque, a diferencia del cuerpo desnudo, no es *personal*, sino conforme a cierta costumbre, así también el hombre no está del todo en su casa cuando está en casa mientras no hace sino pensar y decir libremente lo que quiere y mienta, sino cuando, sin preocupación alguna, tararea o silba una canción, o se aplica un refrán. Lo mismo pasa con el breviario y la oración silenciosa. Podrá parecer incluso que el hombre, cuando lee y piensa libremente, está más en la cosa misma; pero lo está más aquí. Pues aquí las palabras están elevadas a una altura sentimental de valor general que nunca alcanzan en lo exterior, donde quedan siendo siempre palabras propias del individuo. Las palabras, al entrar en la iglesia, no necesitan ya hacerse vivas, como las cosas. Ya están vivas. Sólo que su vitalidad es pasajera. Al acogerlas la música, se hacen duraderas. Y cuando la música es música eclesiástica, entran con ella en el ciclo del año y se vuelven, al insertarse en el día eterno del Señor, ellas mismas eternas.

El sacramento de la comida

Lo que la música prepara —la guía del alma individual por el camino común—, lo lleva a término el sacramento, y como el más alto entre ellos, la Cena. Como fiesta del camino que es, se diferencia, de nuevo, clarísimamente de la cena judía en la fiesta de la liberación, de la que surgió. Pues aquí se vuelve visible la comunidad de la comida a título de vida en común real; en cambio, allí la comunidad no se sienta reunida a comer en torno de la mesa del Se-

ñor, sino que cada uno se adelanta solo, cada uno anda solo, y lo común solamente es la comunidad del cáliz y la igualdad de comida, palabras de consagración y fe. Lo que sólo a medias podía entrar con la música en la conciencia del hombre, a saber: la comunidad del sentimiento que se hace vivo al callar el yo propio, se le vuelve plenamente consciente ahora, cuando gusta el sacramento. Y, así, el sacramento de la comida es muy verdaderamente signo y portador de la Revelación, y al hacerse en la misa parte central de todo servicio divino, incluso el cotidiano, pone la Revelación en el centro del servicio divino en general. Realmente, la presencia de Cristo vivida y gustada en el sacramento significa para el cristiano, a consecuencia de su fe orientada hacia el medio y el principio del camino, cosa afín a lo que para nosotros quiere decir la confianza cierta de la venida inminente —pese a todos los retrasos— del Mesías y su Reino. Y del mismo modo que todo nuestro servicio divino, incluso cuando está consagrado a la memoria de la Creación y de la Revelación, sigue todo él, sin embargo, impregnado por la espera tenaz de la Redención, así también lo está el servicio divino cristiano por la idea y el sentimiento actual de la Revelación.

Las fiestas de la Revelación: Navidad, Pascua, Pentecostés

Los tres tiempos festivos en los que entra la Revelación, para el cristiano, en el año de la iglesia, comienzan con el tiempo de Navidad, que, situado en el comienzo del año de la iglesia, es, igual que la fiesta judía de la liberación, una fiesta del principio. Este principio, esta Creación de la Revelación, ha de ser aquí el nacimiento carnal, como en el pueblo lo es la liberación. La llegada a la libertad del «hijo primogénito de Dios», que lo convierte en un pueblo, y la encarnación del «unigénito» en hombre se corresponden tan exactamente como pueden corresponderse el pueblo y el individuo, el mundo y el hombre. Las dos fiestas celebran el principio del paso visible de la Revelación por la tierra. La lectura pública de la Escritura no está tan en el centro de toda la fiesta en ninguna otra de las fiestas cristianas como lo está aquí, en la historia de la Navidad. Es precisamente el εὐαγγέλιον en el evangelio. Y también sucede exactamente lo mismo en nuestra fiesta de la liberación: nunca en el culto se trata al relato en el que la fiesta se basa con tanta amplitud como aquí, ni se le hace centro de todo. En este caso, en cambio, a ese relato se le dedica todo el librito que leemos en la cena doméstica y que se llama, para nosotros, la *Historia* por antonomasia: *la haggadá* entre las incontables *haggadot*. A través de este puesto central que ocupa la lectura de la historia en esta fiesta, la Navidad muestra ser, pues, la fiesta recurrente, dentro de las fiestas de la Revelación, de la escucha en común, de la escucha de la buena noticia.

Pero, al mismo tiempo, el rostro de la fiesta adquiere ya también los puros rasgos de actualidad de la Revelación al convertirse en el centro de un tiempo festivo que dura varias semanas. Antes, el Adviento renueva la memoria de la profecía de la «antigua» alianza, y pone con ello un fundamento propio en la Creación al milagro de la Navidad. Pero en la fiesta del Año Nuevo y en la de los Tres Reyes resuena anticipativamente, dentro del tiempo de fiesta de la Navidad, la Redención, la convergencia de fe y vida. El Año Nuevo es la fiesta de la circuncisión del Niño, con la que, conforme a la concepción judía, cumpliendo por primera vez una ley se da pública noticia de que se pertenece al pueblo —pertenencia que de modo inmediato, en última instancia, estriba exclusivamente en el misterio del nacimiento—. Correlativamente, esta fiesta conduce el curso del año de la iglesia, desde su propio elevado principio, hasta introducirlo en el círculo del año civil. Y la adoración de los Reyes de Oriente preludia la futura adoración de los reyes y los pueblos de todos los países. Así, pues, las dos fiestas juntas preludian el doble acontecimiento que tuvo lugar bajo Constantino: la integración del cristianismo en el estado y la conversión del estado al cristianismo. Y, de este modo, situado entre su propio fundamento en la Creación y su propia anticipación de la Redención, el milagro de Navidad se convierte él mismo en la Revelación entera.

Pero la auténtica festividad de la Revelación dentro de las tres fiestas de la Revelación, es, con todo, la Pascua. Sólo el Gólgota y el sepulcro vacío, y no ya el establo de Belén, constituyen para la cristiandad el principio de su camino. La cruz, en cualquier caso, y nada anterior que forme parte de la *vida de Jesús*, es lo que para la cristiandad permanece a la vista, siempre igual de cerca desde cualquiera de los innumerables puntos medios de su camino eterno. Igual que para nosotros es el milagro del Sinaí, la entrega de la Torá, y no ya la salida de Egipto, lo que significa la Revelación que constantemente nos acompaña como algo presente. Del éxodo tenemos que hacer memoria, así sea una memoria tan vívida como si nosotros mismos hubiéramos estado allí presentes; pero de la Torá no necesitamos acordarnos: está presente. Así también, para el cristiano no es el pesebre lo que siempre está presente, sino la cruz. Es ésta, y no aquél, lo que tiene siempre ante los ojos. Lo que a nosotros se nos dice de la Torá, podría a él decírsele de la Cruz: que tiene que «estar en su corazón, para que sus pasos no resbalen»*.

* Sal 37, 31.

Esta presencia actual es también lo que hace de la fiesta de la Pascua la verdadera fiesta del sacramento. Como la comida eucarística está instituida en el contexto de los acontecimientos de Pascua, es ahora cuando sobre todo se recibe.Y la iglesia, pasando más allá de esta presencia actual, procura ahora, bien con la misa musical, bien con el oratorio de la Pasión, poner al hombre, sensiblemente y de la manera más inmediata, bajo la cruz. Tiene el hombre que reverenciar, cara a cara, en la inmediatez, la cabeza llena de sangre y heridas. Todo este tiempo festivo, desde la Cuaresma hasta el día de la Resurrección, pasando por el Viernes Santo, es, pues, una única actualización del gran acontecimiento central de la vida cristiana. Cuaresma es una larga preparación; el Viernes de silencio, que la iglesia romana deja en penumbra y la protestante, en la que falta la Cuaresma, celebra tanto, es el acontecimiento mismo; por fin, Pascua es el poderoso colofón, es, dentro de esta fiesta de la Revelación, el día de la Redención.

A la Redención misma le está dedicado, de los tres tiempos de fiesta, el tercero: Pentecostés. Naturalmente, sólo puede anticiparla, precisamente porque sigue estando dentro de la Revelación. Tiene que hacer intuitiva la Redención como el último acto del paso de Cristo por la tierra, del mismo modo que la fiesta de las Cabañas sólo podía conmemorar el descanso final en el descanso provisional mientras se peregrina. Así, el tiempo de Pentecostés sólo puede, necesariamente, recordar el principio de la Redención, y no su transcurso, ni, mucho menos, su final. Tiene que señalar al punto en que el camino de la cristiandad pasa, de ser la estrecha senda del Señor y sus discípulos, a convertirse en la ancha vía general de la iglesia. Como la Redención final no se celebra aún, al menos aquí, sino que sólo se conmemora su preludio en la Revelación, la fiesta no puede presentar la suprema comunidad de la humanidad en la adoración silenciosa misma; sino que ha de contentarse con exhortar a ella mediante una arenga universal, comprensible a la humanidad entera. Esta universal comprensibilidad no se puede alcanzar silenciosamente, sino que precisa aún el medio de la palabra, que sólo salta sobre el obstáculo del hoy de otro tiempo, separado por las lenguas, y que sigue siendo el hoy de hoy, gracias al milagro del lenguaje*. Este es el efecto primero del Espíritu: la traducción, el tender puentes de hombre a hombre, de lengua a lengua. La Biblia fue el primer libro que se tradujo y que recibió en su traducción la misma consideración que en su texto primitivo. Dios habla por doquier con las palabras del hombre. Y el Espíritu es que el traductor, el que oye y transmite, se sabe igual del primero que dijo la palabra y que la recibió. El Espíritu guía, así, al hombre, y le da confianza para plantarse sobre sus propios pies. Justamente como espíritu de la tradición y la traducción, es el Espíritu el espíritu propio del hombre. He aquí la historia de Pentecostés: el Señor abandona a los suyos: él marcha al cielo y ellos se quedan en la tierra. Los abandona, pero les deja el Espíritu. Tienen ahora que aprender a creer sin verlo con los ojos; tienen que aprender a actuar como si no tuvieran Señor. Pero pueden hacerlo, porque tienen el Espíritu. En el milagro de Pentecostés empieza la iglesia, que domina todas las lenguas, su carrera por el mundo. En el símbolo de la Trinidad, cuya fiesta sigue al día de Pentecostés, iza para sí misma el estandarte que mantiene unidos a sus mensajeros que avanzan desplegándose.

* Cf. Hech 2, 6ss.

Las fiestas de la Redención

Pero siempre se queda en mera vislumbre de la Redención. Luego la Redención misma no tiene sitio alguno en el año de la iglesia. Tendría que corresponderle una clase propia, una tercera clase de fiestas, del mismo modo que, entre nosotros, a los sábados y las fiestas de peregrinación se añaden los días tremendos. Hasta aquí las fiestas del calendario judío han ido teniendo su correlato en las del cristiano. ¿Cuál es, entonces, la clase propia de festividades que se corresponde con los días tremendos?

No la hay. Para estas fiestas de nuestro calendario falta correlato en el año de la iglesia —en el año, no en el calendario—. La única fiesta que cabría mencionar a este propósito tendría que estar dentro del círculo de las tres fiestas de la Revelación. Se habrá notado que la Navidad no se acomodaba, como lo hacían la Pascua y Pentecostés, a tiempo festivo alguno del calendario judío. Se sabe que va relacionada con un punto de inflexión en el curso anual del sol: el dios solar aún no vencido del culto de Mitra celebraba entonces su renacimiento anual. Pero partiendo de esta raíz ajena la fiesta, sin embargo, se ha desarrollado luego, justamente en el pueblo que ha acaudillado a la cristiandad, y en los siglos más recientes, hasta acercarse, hasta cierto punto, a las fiestas judías de la Redención. Ese abrirse la casa a la irrupción en ella de la naturaleza libre, a la que se da derecho de hospitalidad dentro de la cálida habitación en el árbol nevado del invierno, y el pesebre en el establo ajeno en el que viene al mundo el Redentor, tienen exacta correspondencia en el cielo abierto, al que la techumbre de ramas de la cabaña deja abierto un portillo, en recuerdo de la tienda de campaña que aseguraba su descanso al pueblo eterno en su peregrinación por el desierto.

Pero, más allá de todo esto, se ha ido formando una correspondencia con la fiesta propia de la Redención, a la que ya hicimos una vez referencia. El día de Navidad está entre los domingos como el día de la Reconciliación está entre los sábados: sin caer necesariamente en domingo, es, en realidad, el domingo absolutamente tal; es, como día en que nace el año de la iglesia, lo que el domingo es a la semana: un nuevo comienzo. Exactamente lo mismo que el día de la Reconciliación, como día de la entrada en la eternidad, es para nuestro año lo que es el sábado para la semana: cumplimiento final. Y, así, en ambos días ha tenido lugar algo extraordinario: la víspera ha adquirido la misma importancia que el propio día de la fiesta. La víspera del día de la Reconciliación es la única que muestra a la comunidad vestida con el traje de fiesta que sólo se lleva, en el resto del tiempo, en el principal servicio divino de la mañana. Y como gracias a esta víspera el día de la Reconciliación se convierte en el *día largo*, así también sucede a la fiesta de Cristo gracias a la víspera santa y su *larga noche*. Sólo es un día completo el que se compone de noche y día, hasta que vuelve a irrumpir en plenitud la noche siguiente; pues el día está entre dos medianoches. Sólo la primera de ellas es verdaderamente noche; la otra es luz. Y, así, vivir uno de estos largos días con Dios, quiere decir vivir enteramente con Dios la nada situada antes de la vida, y la vida misma, y la estrella que asciende, más allá de la vida, sobre la negrura de la noche. Este largo día entero lo vive el cristiano el día del principio, y nosotros lo vivimos el día del final. De modo que ambas fiestas han sobrepasado el significado que tuvieron en su origen. El día de la Reconciliación se convirtió, contra lo que cabía pronosticar desde su instauración, en el día de fiesta supremo, en el que ya en la época de Filón de Alejandría, igual que sigue hoy sucediendo, las gentes que de costumbre son tibios y no solían dejarse ver allá, fluían en muchedumbre hacia la casa de Dios y se reencontraban con El orando y ayunando. La Navidad, por su parte, pasó, a la inversa, de ser una fiesta de la iglesia, a ser una fiesta popular que subyuga con su fascinación incluso a los miembros descristianizados del pueblo y a los no cristianos. Aquel día, que anticipa el final, se ha vuelto, pues, señal de la fuerza interior de autoconservación de nuestro pueblo en la fe; este día, que renueva el principio, se ha convertido en signo de la capacidad exterior de expansión sobre la vida que tiene el cristianismo.

La fiesta del principio de la Revelación es, entonces, la única que en cierto modo es correlativa en el cristianismo de nuestra fiesta de la Redención. Falta una fiesta propia de la Redención. En la conciencia cristiana, en la que todo se concentra en el principio y en el empezar, se borra la clara diferencia que hay para nosotros

entre Revelación y Redención. En la vida terrenal de Cristo, cuando menos en su muerte en la cruz, pero ya, propiamente, en su nacimiento, ha acontecido la Redención. Cristo, y no el Cristo que volverá, no, sino el nacido de la Virgen, recibe los nombres de Salvador y Redentor*. Del mismo modo que, entre nosotros, en las ideas de Creación y Revelación hay un impulso hacia desembocar en la idea de la Redención por la que, a fin de cuentas, sucedió absolutamente todo lo que la precedió, así en el cristianismo la idea de la Redención es absorbida en la Creación, en la Revelación. Es verdad que una y otra vez irrumpe como algo independiente; pero también lo es que siempre vuelve a perder esa independencia. La mirada retrospectiva hacia la cruz y el pesebre, la apropiación de los acontecimientos de Belén y del Gólgota por el propio corazón, llega a tener más importancia que la perspectiva del futuro del Señor. La venida del Reino se vuelve un asunto de la historia del mundo y de la iglesia. Pero en el corazón de la cristiandad, que impulsa el río de la vida a lo largo de la ruta circular del año de la iglesia, no hay lugar para ella.

Las fiestas del mundo

No lo hay en el ciclo eternamente recurrente del año de la iglesia, pero sí en el calendario del mundo, que va variando sus días de conmemoración de siglo en siglo, y que se junta con aquel otro ciclo en la fiesta del Año Nuevo. En él sí hay sitio para todos esos días conmemorativos de la historia en los que la humanidad se hace consciente de su marcha por el tiempo. Esos días del año cambian cuando cambian las edades, y son distintos según los lugares y según los gobiernos; pero cuando uno se celebra, en él se llena la alegría del hombre con la presencia viva y mundana y con la esperanza de una vida todavía mejor, más rica; creciente, en suma, para el futuro. Para nosotros, los escasos días conmemorativos de nuestra historia como pueblo, dado que ésta ha pasado, se han consolidado como fiestas permanentes. Todos los años vuelven esos tres días que la Torá no conoce: el día de luto por la destrucción de Jerusalén, la fiesta en recuerdo de la salvación que narra el libro de Ester, y la de la nueva consagración del santuario profanado, tras la victoria de los Macabeos. Las tres son explícitamente fiestas conmemorativas, que, por ello mismo, tienen una «fecha» accidental, sólo condicionada por la historia, y su rango no es comparable, ni siquiera en el caso del día de luto por Jerusalén, al de las demás

* Cf. Lc 2, 11.

fiestas. Aunque son fiestas históricas, han quedado tan fijas como la historia del pueblo. No así los días conmemorativos de la historia de los pueblos. Las celebraciones de las guerras y las victorias apenas perduran medio siglo, cuando ya otras las desplazan; las fiestas por el nacimiento de los príncipes cambian con los príncipes mismos; las fiestas dedicadas a la constitución y a la liberación duran mientras dura la forma del estado o, quizá, el estado mismo. A pesar de todo, al pueblo le bastan como signos de su perdurabilidad a través del tiempo, justamente en medio del cambio y la temporalidad de éste.

La iglesia y el calendario del mundo

La iglesia entra en todo ello y hace ella también fiesta. Va creciendo en el pueblo y su historia al ir acompañando con sus bendiciones los días conmemorativos del pueblo. Se trata para ella del desempeño de una parte de su misión entre los paganos: cuando arroja su luz esclarecedora sobre las ramificaciones de la vida nacional, lo que hace es rendir una porción de trabajo en el camino de la Redención; la cual, por cierto, nunca es otra cosa que la siembra de la eternidad en lo vivo. Allí donde la iglesia se ha constituido conforme a las fronteras del país, instituye anualmente o a propósito de los grandes acontecimientos de la vida del pueblo, ciertos días de penitencia y oración. Hay fiestas en acción de gracias por la cosecha, y las hay cuando empieza una guerra y cuando se celebra una victoria: por doquier tiene también la iglesia que decir su palabra. Pero ella tiene, por su parte, también su propia historia, y también ésta quiere ser celebrada. Así, la iglesia de Lutero conmemora su fiesta de la Reforma, y la iglesia romana proclama anualmente su oposición irreductible a los herejes en la procesión de Corpus Christi. Y en especial la iglesia romana no se ha abstenido de trenzar inmediatamente con el año litúrgico su propia vida en una serie de fiestas. Así lo hace, en general, en las fiestas que reflejan, en el curso de la vida de María, la existencia de la iglesia misma. Y lo hace luego, asimismo, de manera particular, en las fiestas de los santos, que, con su ilimitada capacidad de transformación, acomodación y crecimiento, hacen posible una alianza intimísima entre ella y los intereses mundanos locales, estamentales y hasta personales. De este modo inserta constantemente eso temporal y mundanal en el círculo eterno, el cual, gracias a estas fiestas del camino eterno de la Redención por el tiempo y el espacio, gracias a estas fiestas que van variando con el tiempo y el lugar, ya no sigue siendo, desde luego, un círculo, sino que hace mucho que se abre en una espiral.

Pero ¿cómo son celebradas estas fiestas de la Redención que a la vez son eclesiales e infraeclesiales, o mundanas y supramundanas? Ya nos han salido al paso las fiestas de la escucha en común y de la comida común. Ahora bien, estas fiestas de la Redención no pueden ser fiestas del caer de rodillas en común. La cristiandad se arrodilló ante el pesebre con María y José, con los pastores nocturnos y con los reyes de Oriente*; y en el silencio, conteniendo el aliento ante la elevación, cuando sólo suena tenuemente la campana, se arrodilla ante el sacrificio de la cruz que de nuevo se hace presente en el sacrificio de la misa. Ha acogido, pues, el último silencio de los redimidos en el interior de la celebración del primer origen y de la presencia siempre renovada del Señor. Por la Creación y la Revelación, vuelve a olvidarse de la Redención que eternamente viene. Y las fiestas con las que introduce a la misma Redención en el año litúrgico, no dejan sitio alguno para aquella adoración última.

Entonces ¿cómo han de celebrarse tales fiestas? Que ante Dios se doble toda rodilla sigue siendo la verdadera forma en que se celebra la Redención; pero sólo entre nosotros es celebrada en esta forma verdadera en fiestas que le son propias; porque sólo entre nosotros puede cerrarse el año litúrgico, en las fiestas propias de la Redención, hasta constituir un anillo completo; porque sólo nosotros vivimos una vida en la eternidad de la Redención y podemos, pues, celebrarla. La cristiandad está sólo de camino, y únicamente celebra la Redención eterna en fiestas del tiempo y, por tanto, no lo hace en la forma que le es propia: arrodillarse en común. ¿Qué es lo que debe corresponder, entonces, aquí, como forma temporal, a esa forma eterna de las fiestas de la Redención? ¿Cómo prepara el arte al hombre a la celebración de estas fiestas?

Sociología de las artes figurativas: los juegos populares

La poesía era el arte que se creó su esfera más allá del espacio puro y el tiempo puro. El hombre es más que la espacialidad del cuerpo y más que la temporalidad del alma: es el hombre completo. Por eso, más allá de las artes plásticas y de las musicales, tuvieron que aparecer las poéticas como artes del hombre entero. La idea, que, como representación, une en sí la espacialidad de lo intuitivo y la temporalidad del sentimiento, y las hace un todo, es el elemento en que se mueve la poesía. El mundo como todo conjunto y su pequeño dios, el microcosmos hombre, es su contenido.

* Cf. los segundos capítulos de Lucas y Mateo

Tendría, pues, que venirle al hombre de la poesía el tono y el temple en los que encuentre el camino del último silencio redentor; el cual tendría que mostrársele, al menos como perspectiva y promesa, en las fiestas mundanas de la Redención.

Ahora bien, este camino a la vida de la comunidad parece más largo desde la poesía que desde las artes plásticas y la música. Estas, al menos, se guardaban y se ejecutaban en salas públicas, en casas propias. En cambio, el hogar de la poesía, donde cumple su condena, es la estantería. El espacio entre las cubiertas de un libro es el único sitio donde la poesía verdaderamente es arte «pura». Allí está en su puro mundo de ideas. Cada obra poética, en el suyo. Como el cuadro se crea en su marco su espacio «puro» y la obra musical su tiempo puro, así cada poesía se crea su propio mundo «ideal». Ya al ser leída en voz alta abandona ese mundo puro de su representación y se hace, de alguna manera, algo común y corriente. Cuando, por ejemplo, como poesía dramática, llega al teatro, pasa esto a costa de su «idealidad» estética. El verdadero drama es el drama en el libro. Que sea teatral es cosa que, en boca del esteta, suena a delito que se se le perdona a Shakespeare por falta de coherencia, pero que se imputa duramente a Schiller y a Wagner; aunque es seguro que vendrán tiempos —ya han venido para Schiller— en que se dejará de reprochar a Wagner que haya escrito teatralmente para el teatro. Aun así, el teatro, incluso el teatral, permanece siendo pura arte, a pesar de que no puede sustraerse del todo a la influencia de la muchedumbre congregada. El efecto ambivalente del teatro procede, precisamente, del combate en que necesariamente entran uno contra otro el mundo ideal de la obra con el real de un público congregado. Es evidente que también tendría la poesía que ser redimida de las cubiertas de los libros de su mundo ideal, para ser introducida en el mundo real, antes de que pueda convertirse en la guía que conduzca a una multitud humana hacia el país del silencio común y mutuo. En él ya no estarían meramente los cuerpos juntos en el mismo espacio, como ocurre bajo la fascinación de la arquitectura que reúne los cuerpos; ni estarían meramente unidas las lenguas en el coro homorrítmico que canta la misma letra, como ocurre bajo la varita mágica de la música conductora de las almas; sino que los hombres completos estarían cerca los unos de los otros y unificados en acto y palabra y más allá del acto y la palabra.

Pero para admitir tal uso tendría el arte poética primero que aprender a callar; pues en la palabra sigue estando unida al alma. Tendría que aprender a liberarse de la representación de la figura que ya existe en el mundo, para alzar ella misma una figura. Tendría que llegar a ser gesto. Sólo el gesto está más allá del acto y la palabra. No, desde luego, el gesto que quiere decir algo. Ese sólo sería un penoso sustituto de la palabra, un mero balbuceo. Y tampoco el gesto que quiere suscitar con su halago el acto del otro. Ese sólo sería un penoso sustituto del propio acto. Sino el gesto que se ha vuelto enteramente libre, enteramente creador y ya no va dirigido a esto o a aquello, ni a éste o a aquél. El gesto que completa enteramente el ser del hombre, su humanidad, y que lo completa para la humanidad. Allí donde un hombre se expresa plenamente en su gesto, cae, con un toque «maravillosamente suave», el espacio que separa al hombre del hombre; la palabra que se había lanzado de cabeza al espacio que media y separa, con ánimo de llenarlo con su propio cuerpo, y volverse con su heroico sacrificio de sí puente entre el hombre y el hombre, se volatiliza ahora. El gesto que completa al hombre en su plena humanidad, debe, pues, hacer estallar el espacio en que la arquitectura había puesto a su cuerpo entre tantos otros y cuyos intersticios había rellenado y salvado la música. Eso hace en nuestras fiestas de la Redención aquel último gesto enteramente omnihumano del caer de rodillas: hace estallar todo espacio, igual que cancela todo tiempo. Entre los milagros del santuario de Jerusalén, enumera el Talmud el hecho de que la multitud congregada en el patio cerrado se apretaba hasta el punto de que no quedaba el menor sitio libre; pero en el instante en que los que estaban de pie caían sobre su rostro, quedaba mucho, infinito sitio*.

La forma artística en la que la poesía sale de las cubiertas de los libros y parte del mundo ideal de la representación, para instalarse en el mundo real de la exposición, es el baile y cuanto a partir de él se desarrolla: todas esas exhibiciones de uno mismo en las que no hay espectadores o no debería realmente haberlos, sino sólo gentes que participan y que, a lo sumo, descansan alguna vez y van turnándose. En las procesiones y los desfiles, en las competiciones deportivas y las representaciones teatrales, se da un pueblo a conocer. También sucede esto con el arte cuando sale al aire libre en los monumentos, o cuando acompaña al Calvario al contemplador caminante; y cuando saluda, en forma de discurso, a una asamblea, o reúne a los hombres como canción de sobremesa o de camino. Colonia el lunes de Carnaval, el campo de Tempelhof, Olimpia y Oberammergau son ejemplos de lugares donde bailan en corro multitud de danzantes. Pero lo primero sigue siendo la danza del individuo, y lo primero en la danza misma es el gesto más sencillo: la mirada. Ya en ella se encuentra el poder que disuelve todo lo rígido, inaccesible al acto, y por el que la palabra se ofreció a sí misma en

* *Pirké Avot* 5, 8.

sacrificio a fin de conquistarlo, incluso a tal precio, aunque sólo fuera por el breve tiempo que transcurre hasta la respuesta. Pero el poder de la mirada no pasa con el instante. Una palabra se olvida, y debe ser olvidada: quiere pasar en la respuesta que halla. Una mirada, sin embargo, no se apaga. El ojo que nos ha mirado una vez, nos sigue mirando mientras vivimos. Cuando Afrodita danzó ante los dioses bienaventurados en las bodas de Amor y Psyche, en realidad sólo bailó con los ojos*.

El sacramento del bautismo

Pero el baile no se aviene con la iglesia. En todo caso, no en su figura más sencilla: la que se apodera inmediatamente del individuo y lo pone a tono de la comunidad. Vuelve a pasar que la idea de la Redención no encuentra sitio en el espacio cerrado de la iglesia, como no lo encontraba en el círculo cerrado del año litúrgico. Abre el círculo, haciendo de él una espiral; hace saltar las puertas cerradas; y la procesión sale por la ciudad. Tiene sus buenas razones que la fiesta del Corpus sea la fiesta de la procesión por antonomasia. Entre nosotros, las puertas de la casa de Dios deben permanecer cerradas, pues cuando Israel se arrodilla se hace de pronto sitio para la humanidad entera en el espacio que antes era tan pequeño. Las procesiones de la Torá sólo se realizan en el interior de la casa de Dios; en especial, la gran procesión al terminar las fiestas de la Redención el día de la Alegría de la Ley. Pero aquí, donde la Redención se celebra de manera inmediata en el círculo cerrado tanto de la comunidad como del año, la danza ha podido también llegar a constituirse en acción dentro del servicio divino. Ha sido así en la danza del ***hassid***, que «alaba a Dios con todos sus huesos»**.

Así, pues, sólo entre nosotros se encuentra el baile en el propio servicio divino. Su gesto, que hace estallar el espacio, lleva a cumplimiento final el poder de crear espacio que posee la arquitectura y el poder de llenarlo que tiene la música. Clarísimamente, la iglesia, que, por la Redención, tiene que sacar al mundo su culto y completarlo en las fiestas mundanas, está a este respecto nada más que en camino. El espacio de la iglesia irradia al exterior que la cerca; sus tiempos articulan el río de tiempo que pasa ante ella; pero su mundo tiene que ganárselo en el mundo de fuera. No es que lo saque sencillamente fuera, como sí saca fuera las leyes de su espacio y de su tiempo; sino que al marchar a todos los pueblos, recibe fuera su ley propia: la recibe del trabajo bajo la ley del mundo. En sus muros no tiene ella el final. Siempre está tan sólo en el principio, y va recorriendo el camino.

* Cf. Apuleyo, sección 24 del libro VI del *Asno de oro*.
** Sal 35, 10.

Por ello, la forma sacramental con la que completa la preparación que le proporcionan los descendientes del baile —esas exhibiciones de sí mismos que hacen los pueblos—, sólo puede ser una consagración del principio. Le es ajeno el caer de rodillas que mienta —y es— la Redención final; pero sí que consagra al individuo cuando entra en el mundo, camino de la Redención. Tal es el extraordinario doble sentido del bautismo: se le practica al individuo, al recién nacido, en el principio de la vida, y le garantiza, a este menor de edad de la vida, el cumplimiento final de ella: la Redención. Al cristianismo lo circunscribe definitivamente al camino el hecho de que realiza la Redención en el bautismo: el hecho de que toma la falta de resistencia del niño que no tiene conciencia de sí mismo y necesita tutores, por la falta de resistencia de la suprema conciencia que tiene lugar en la adoración silenciosa. Pero esto mismo lo hace también señor del camino. Nadie puede disputarle este rango. Pues no hay ya manera de que olvide esta última certeza en la victoria, que le hace considerar plenamente que cada paso singular que da, que siempre es un primer paso, es ya el último. Así, pues, realmente, el bautismo, de todos los sacramentos —pues los siete, con la excepción del eucarístico, en tanto que sacramento de la Revelación, van en busca del hombre en horas y situaciones muy determinadas del camino natural, moral y social de su vida—, puede reemplazar a los otros cinco sacramentos del camino de la Redención. En este sentido, el protestantismo ha llevado a cabo en el lugar apropiado una simplificación, que era necesaria. Porque al quedar consagrado desde un principio el comienzo del camino con la consagración de la Redención, toda la vida subsiguiente queda puesta bajo ella, y cada hora que luego el cristiano sigue siendo en la vida cristiano, tan sólo significa una renovación de la alianza bautismal que lo acogió entre los definitivamente redimidos en el momento de su entrada primera en el mundo. El bautismo nos hace comprender plenamente lo que ya empezamos a entender a propósito de la Navidad: que el principio representa para el cristianismo la Redención, y el camino recorrido, la vida definitivamente cumplida. En el bautismo se renueva la adoración del Niño divino. El cristianismo es jovencísimo; pues en cada individuo, en cada alma, vuelve a empezar desde el principio.

Mundo y alma

El cristianismo es joven, pero no así el mundo cristiano. El bautismo consagraba al individuo para el mundo cristiano; pero este mundo mismo está sin consagrar. El círculo de la vida, que para nosotros se cerraba en el pueblo, se le cierra al cristiano tan sólo en el alma propia. Unicamente a ella se le garantiza en el bautismo vida eterna. Sólo en ella se alternan eternamente conservación y renovación. Al mundo no se le ha dado vida eterna; contra él se quiebra el círculo de la vida individual y pasa a la espiral de una historia en que el progreso secular del mundo constantemente gana poder sobre la conservación y la renovación eternas del alma. El año de la iglesia cierra su círculo sólo para el individuo. Para éste sí que hay un hogar; pero para el mundo, sus años y sus aniversarios el año litúrgico no es más que una posada que está abierta para todos estos huéspedes, pero que todos ellos van abandonando. El pueblo eterno descansa ya en la casa de la vida; los pueblos del mundo siguen de camino. Sólo el alma ha hallado la ruta del hogar. Ella sabe que su Redentor vive*, y no está de ello menos cierta que como lo sabe en el pueblo eterno. Para ella se cierra el círculo del año.

Hijo del mundo e hijo de Dios

Para ella se cierra el año en el intercambio de conservación y renovación. El mundo cristiano, y aun el pueblo cristiano, vive en la espiral de la historia universal. Saben ambos que sus días conmemorativos son los hitos de su camino y varían con los siglos. Pero el individuo no mira tan lejos. Le basta con que regrese anualmente en el calendario el día de su santo. Para él el cruce de las dos direcciones, la divina y la humana, en la unidad del año litúrgico —ese cruce cuyo punto general de intersección es el Año Nuevo, y en cuyo punto personal de intersección está el propio individuo; él, a quien se le ha dicho que todo es suyo, pero él es de Cristo**—, para él, repito, ese cruce significa, precisamente, que se cierra el círculo de su vida. Se sabe individuo entero tan sólo en la biunidad de su esencia. Y el aval de esta unidad, el lazo que ata juntos en él al hijo del mundo y al hijo de Dios, es el anillo del año: el único lugar donde vive ambos reinos, el reino de la iglesia y el reino del mundo, como una unidad que siempre vuelve.

* Cf. Job 19, 25.
** 1 Cor 3, 22s.

Edades de la vida

Y su misma vida se le hace una —cosa que de ninguna manera es desde el principio—. La vida va pasando por edades que cambian, decenio tras decenio. Ante Dios todas las edades son iguales. Para él el hombre es siempre un niño. Pero el mundo hace diferencias. Para el mundo no dan igual las edades de la vida. Niño, joven, hombre y anciano: a cada cual le adjudica obras distintas, y a cada cual se muestra distinto. Para Dios no hay menores de edad; pero en el pueblo sí los hay. Para Dios no hay viejos, pero sí para el pueblo. Si el hombre sólo viviera en su pueblo, tendría siempre que ir apareciendo distinto a sus propios ojos. Como está junto a Dios, sabe bien que siempre permanece el mismo. Pero de esta unidad de su vida —de que siempre es el mismo haciéndose siempre distinto—, de esta unidad en él de conservación y renovación, de esta unidad de su vida en los cambios del tiempo sólo le cerciora el año —él mismo siempre retornando en estos cambios— que enlaza en su rueda a ambas cosas: la conservación y la renovación, las fiestas de la eternidad y las fiestas del tiempo. Precisamente porque ni vela ni supera la contradicción entre la eternidad y el tiempo, la iglesia y el mundo, sino que simplemente la expone tal como es, hace que el hombre viva su unidad propia. En el círculo siempre recurrente del año, su ser hijo de Dios, que no tiene edad ni envejece, va siempre a parar a su ser hijo del mundo, que crece desde la infancia a la vejez; y éste, a su vez, va a parar al otro. Cada uno de ellos se conserva y se renueva en el otro.

Dar figura al sufrimiento

En el cristiano se entrecruzan las fuerzas que parecen, si no, eliminarse mutuamente. El cristianismo no les concede refugio al que huir más allá de estas contradicciones. El las acoge en sí a todas y coloca al cristiano en el medio del centro, que, a la vez, para el que en él está, es un principio. La cruz ni niega ni anula la oposición, sino que le imprime figura. La figura no surge por un acto de fuerza; la figura no es violencia; la figura pide ser construida, producida, configurada. El camino del cristiano es a cada instante una encrucijada, *via crucis*. Con la vida judía, que en todo momento estaba ya en la meta, entra en concurrencia el estado, que no deja de plantearse metas ni deja de lanzar sus arengas por el espacio y por el tiempo, y grita: Hasta aquí, pero no más. La eternidad del pueblo eterno la atruenan con su estrépito en el mundo las épocas de los pueblos, que van marchando marcando el compás. Con la en-

crucijada o *via crucis* del cristiano entra en el alma en concurrencia un poder distinto: el único que no supera tampoco la oposición negándola, sino configurándola: el arte. El arte ya había intervenido preparando al alma para andar el camino. Podía desempeñar este ministerio porque también ella sabía en su propio reino del *via crucis* del alma, pues Prometeo llevaba suspendido de la pared de roca medio milenio antes de que la cruz se elevara en el Gólgota.

También el arte sólo supera configurando el sufrimiento, no negándolo. El artista sabe que él es aquel a quien le ha sido dado decir lo que sufre. La mudez del primer hombre también está en él. No intenta ni «silenciar» el sufrimiento ni «gritarlo»: lo expone. En esta exposición reconcilia la contradicción entre el hecho de que él exista y también exista, sin embargo, el sufrimiento. La reconcilia sin menoscabarla en absoluto. Por su contenido, toda arte es *trágica*: es exposición del sufrimiento. Incluso la comedia vive a base de ir también sintiendo, lateralmente, la pobreza y la menesterosidad, siempre existentes, de la existencia. El arte es trágica en su contenido, igual que, en su forma, toda arte es cómica: hasta lo más cruel, en efecto, simplemente lo expone, con cierta ligereza irónico-romántica. El arte como exposición o exhibición es aquello que al mismo tiempo es trágico y cómico. Y el gran expositor es realmente a la vez cómico y trágico, como se decía al amanecer en el banquete por la victoria de Agatón*. Este rostro de Jano del arte, a saber, que simultáneamente agrava el sufrimiento de la vida y ayuda al hombre a soportarlo, es lo que le hace convertirse en la compañía del hombre por la vida. Le enseña a superar sin olvidar. Pues el hombre no debe olvidar: debe recordarlo todo en su corazón. Debe conllevar el sufrimiento y debe ser consolado**. Dios lo consuela, junto con todos los que precisan consuelo. Las lágrimas del que hace luto se enjugan de su rostro, como de todos los rostros***. Y lucen en los ojos hasta la gran renovación de todas las cosas. Hasta que llega, el desconsuelo es su consuelo. Hasta que ésta llega, el alma se refresca en la prolongación del sufrimiento. Hasta que llega, su renovación acontece para ella en su conservación. Hasta que llega, saca nuevas fuerzas de la memoria de los días antiguos. No la felicidad pasada, sino sólo los dolores pasados son en cada presente la dicha del alma. Se renueva ella en sí misma. Y el arte forja para ella este anillo de la vida.

* Se alude, naturalmente, al final del *Banquete* platónico.
** Cf. Mt 5, 4.
*** Cf. Is 25, 8.

Arte y cruz

Realmente parece que reemplaza perfectísimamante a la cruz. ¿Para qué iba el alma a necesitar todavía a ésta, cuando encuentra en sí misma conservación y renovación? En efecto, lleva con ella el anillo de la vida que el arte le forjó, pero lo lleva como un duro cerco metálico en torno al corazón. Este cerco tiene que saltar hecho pedazos, para que el corazón, delicado, pueda volver a aprender a latir al mismo compás que todos los corazones. La cruz que el arte enseñó a llevar a los hombres, era sólo la cruz propia de cada uno. Incluso al que no bebió de la plenitud del amor el trago del odio a los hombres, sólo le enseñó a descubrir en el desierto, con mirada asombrada, los mil manantiales que brotan junto al sediento. No le hizo ver a los mil sedientos que hay con él en el mismo desierto. No le enseñó que todas las cruces son una. El alma solitaria, descendiente de paganos, para quien la unidad última de los *nosotros* no se cierra en círculo en su sangre, sólo aprende eso afrontando la cruz del Gólgota. Sólo bajo esta cruz se reconoce una con todas las almas. El anillo artificioso que rodea su corazón —siempre sumido en grandes dolores, pues siempre había en la fuente algo encantado que le era amable— se rompe. Y cuando ahora el lugar del dolor propio y de todo dolor propio lo ocupa el dolor uno y simpar, aquel cerco va uniendo alma a alma. El alma que ha estado bajo la cruz y ha obtenido su eterno alivio en el dolor eterno, ya en adelante no buscará más el ciclo de la conservación y la renovación tan sólo en el propio pecho, donde el arte lo hace latir. Ahora comparte dentro de sí el ciclo del eterno sufrimiento y la alegría eterna al que da su impulso el corazón que ha sufrido en la cruz por muchos —y también por ella—.

Alma y mundo

Así es como experimenta el alma, de camino, su eternidad, sin preocuparse de que el mundo aún no ha llegado a la meta. Por más que la espiral del mundo reabra una y otra vez y vuelva a impelir más allá el ciclo, para el alma ya se ha cerrado el círculo de la eternidad. También se ha prometido eternidad al mundo de los pueblos. Pero en torno a éstos se cierra un círculo mayor. Los pueblos, al volver siempre a renacer de las almas, pueden sentir en sus venas el frescor del ciclo de la sangre que procede de la cruz; pero por sus venas mismas no corre la sangre cerrando su ciclo, sino que se vierte, por caños sin retorno, fuera, al océano de la historia, a través del país del tiempo. La Redención está siempre haciendo saltar

el anillo del año de la iglesia. Tiene que haber un círculo en el que los pueblos todos reconozcan un destino eterno en su propia voluntad de conservación y renovación de ellos mismos. De otro modo, no podrán aprender que en su propio destino actúa una voluntad eterna. El gran círculo de la Redención se cierra en el año del Pueblo Eterno. En él, en el portador —jamás reconocido por los pueblos— de aquella profecía que hubieron de creer cumplida ya en el sufrimiento vicario del individuo por los individuos, viven la eternidad cerrada a la que aspiran ellos impotentes. Pues todos sus arroyos corren al mar, y el ciclo eterno de las aguas bajo el cielo no se lleva a cabo tan sólo en el lecho de los ríos. Una única corriente de agua gira en la tierra eternamente en círculo, sin que parezca recibir aportaciones ni perder sus aguas: un milagro y una incitación para cuantos la ven; pues se sustrae de la tarea de todas las aguas, que es correr al mar. Los arroyos no sospechan que en su eterna corriente circular les está ofrecida una imagen del futuro de todos ellos; pero se apresuran, tanto más veloces, por sus caminos propios, que los llevan al encuentro de ese porvenir. Porque eso que los lanza adelante por este su eterno camino, ¿qué es sino el afán de vida eterna? ¿Es que sabe el árbol que no quiere más que producir el fruto que lleve la imagen y la semejanza de su simiente, que pasó hace ya tanto?

La realización de la eternidad

Hay una imagen que emplea el gran cantor de nuestro exilio, a la que hemos hecho referencia aquí, como ya lo hicimos al final del pasado libro. Pongámosla en las mismas palabras de Yehudá Haleví: Dios tiene respecto de nosotros un plan misterioso; un plan como el que tiene respecto de una simiente, que cae en la tierra y parece que se transforma en tierra, agua y estiércol: no queda nada de ella que pueda la mirada reconocer. Pero en realidad ha sucedido a la inversa: que ella ha transformado a la tierra y al agua en su propia sustancia; que ha descompuesto paso a paso sus elementos y los ha convertido y asemejado a su propia materia, hasta hacer brotar así corteza y hojas. Y cuando su meollo está preparado para que pueda pasar a él, adquiriendo nuevo cuerpo, la imagen de la antigua semilla, que habrá de realizarse, entonces el árbol produce frutos iguales a aquellos de los que provino en otro tiempo su germen. De la misma manera, la doctrina de Moisés atrae a sí a los hombres que viven después, y en verdad los transforma, aunque parezca que todos la rechazan. Y aquellos pueblos son preparación y disposición del Mesías que esperamos y que será el fruto. Y todos llegaremos a ser su fruto y lo confesaremos, y el arbol se hará uno. Entonces, como dice Isaías, alabarán y honrarán a la raíz que antes despreciaban*.

Esta es la imagen del libro *El Cuzarí*. Retrotrayéndose al capítulo de Isaías acerca del sufrimiento vicario del siervo de Dios desconocido, en favor de los pueblos del mundo que andan a la clara luz de la historia, pinta el más alto retorno: el reconocimiento de la semilla en el fruto. Es la vuelta a casa de la ex-periencia; la verificación de la verdad. La verdad está tras el camino. El camino termina cuando alcanza la patria. Pues es eterno, ya que su fin está en la eternidad; pero es también, sin embargo, finito, porque la eternidad es su final. Allá donde todo arde, ya no hay rayos que irradien. Todo allá es una luz. Y la tierra estará llena del conocimiento del Eterno, de la misma manera que las aguas cubren el mar. En el mar de la luz, todos los caminos se hunden como ilusiones. Pero Tú, Dios, eres Verdad**.

* Cf. otra vez el capítulo 53 de Is, al que también se refiere el párrafo siguiente.

** Cf. la parte central de la oración principal tanto en *Rosh ha-Shaná* como en *Yom Kippur*, basada en Jer 10, 10.

LIBRO TERCERO

LA ESTRELLA
O
LA VERDAD ETERNA

LA ETERNIDAD DE LA VERDAD

Dios es la verdad. La verdad es el sello por el que se le reconoce*; si bien un día todo aquello en que El dio a conocer en el tiempo su eternidad, toda vida eterna, todo eterno camino, encontró su fin allá donde lo eterno encuentra su fin: en la eternidad. Pues en ella no sólo acaba el camino, sino también la vida. La vida eterna sólo dura mientras dura, en general, la vida. Sólo en contraste con la vida siempre sólo temporal de los que abren el camino eterno, hay vida eterna. La demanda de eternidad que lanza sus gemidos desde los pozos de esa temporalidad, toma la figura del anhelo de vida eterna, pero sólo porque ella misma es vida temporal. En verdad, en la verdad desaparece la propia vida. No es que se convierta en ilusión, como se convirtió en ilusión el camino sobre el que el mar de la luz abatió sus olas; sino que se disipa en luz. Se transforma, y cuando se ha transformado, lo transformado ya no está. La vida ascendió a la luz. La muda oscuridad del antemundo había adquirido lenguaje en la muerte. Había venido sobre la muerte alguien más fuerte: el amor**. El amor se había resuelto por la vida. Y así como el antemundo había hallado en la muerte su palabra, así también se concentra ahora la vida en el silencio del supramundo y se transforma en luz. Dios no es vida: Dios es luz***. Es señor de la vida, pero tan no está vivo como no está muerto. Decir de El lo uno o lo otro, decir, con el antiguo, que El «tiene vida», o con el moderno, que El «ha muerto», denota la misma pagana confusión.

* Talmud *Shabbat* 55a.
** Cf. Cant 8, 6.
*** 1 Jn 1, 5.

Sólo el *ni – ni* de *muerto* y *vivo*, sólo ese punto tenue en que vida y muerte se tocan y se funden en uno, no rehúsa la palabra que lo designe. Dios ni vive ni está muerto, sino que infunde vida a lo muerto* y ama. Es el Dios tanto de vivos como de muertos** precisamente porque El ni vive ni está muerto. Experimentamos su existencia de manera inmediata únicamente en que nos ama y despierta nuestro muerto sí-mismo haciendo de él alma amada y que responde al amor con amor. La revelación del amor divino es el corazón del Todo.

Dios (teológica)

El Revelado

Que Dios ama, es lo que experimentamos, no que Dios es el amor. En el amor llega demasiado cerca de nosotros como para que podamos aún decir que El es esto o aquello. Sólo que El es Dios, es lo que experimentamos en su amor; pero no qué es El. El *qué*, la esencia permanece oculto. Se oculta, precisamente, al revelarse. La esencia de un Dios que no se revela no se nos podría quedar, a la larga, inaccesible, porque ¿qué se oculta a la experiencia que da vueltas y más vueltas, al concepto que agarra, a la razón percipiente del hombre? Pero precisamente porque en la Revelación El se vierte sobre nosotros y se nos vuelve, en vez de algo parado, algo que actúa, aprisiona en las cadenas del amor*** a nuestra libre razón, que es irresistible a cuanto está parado; y, sujetos con esta presa, llamados con tal invocación de nuestros nombres****, nos removemos en el círculo en que estábamos y por la vía en que estamos situados, y ya sólo intentamos apresar lo que queda fuera con las garras sin fuerza de unos conceptos vacíos.

El Oculto

Así, pues, cuando lo revelado de Dios se nos abre, tanto más se queda con El lo oculto suyo. Es verdad que lo reconocemos ahora, en lo muerto y en lo vivo, como el que hace: el que crea y transforma a lo muerto hasta que eso muerto se deja vivificar; y el que

* Rom 4, 17; Dt 32, 39. El texto tiene también un uso litúrgico en la segunda de las Dieciocho Bendiciones.

** 1 Sam 2, 6, que encuentra réplica en Mt 22, 32.

*** Os 11, 4.

**** Is 43, 1.

libera de sí y redime a lo vivo que ha oído de El la llamada de la vida. Luego sólo lo conocemos como Creador y Redentor según la relación que el Creador y el Redentor tienen entre sí en la Revelación. Sólo partiendo del Dios del amor vislumbramos al Creador y al Redentor. Sólo en la medida en que brilla el resplandor del instante del amor divino, vislumbramos lo que hay antes y lo que hay después. El antes puro, el antemundo originariamente creado, es demasiado oscuro para que podamos reconocer ya en él la mano del Creador. Y el después puro, el supramundo redimido, es demasiado claro como para que podamos avistar aún en él el rostro del Redentor. El se sienta en su trono, por encima de los cantos de alabanza*, que retoman anualmente, de los redimidos. Unicamente en el entorno inmediato del corazón del Todo —la Revelación del amor divino—, se revela del Creador y del Redentor tanto cuanto a nosotros se nos puede revelar. La Revelación nos enseña a confiar en el Creador y a esperar firmemente al Redentor. Nos da, pues, a conocer al Creador y al Redentor tan sólo como el Amante.

El Primero

Luego es al Amante al único al que inmediatamente vemos. En tanto que nada más que Amante, Dios no es el Señor. Está actuando, y no está por encima de su acción. Está en ella. Es uno con ella. Ama. Sólo como Señor está allende aquello de lo que es Señor. El Señor de la vida y de la muerte está más allá de la vida y de la muerte. Qué sea como Señor de la muerte, cuál es su esencia antes de la Creación, es cosa que se sustrae a todo pensamiento. La Revelación no llega más que hasta el Creador. Y su primera palabra es: «en el principio»; la segunda: «creó». Qué hubiera antes del principio, la vitalidad de Dios en sí mismo, creciendo desde las divinas autocreación, autorrevelación y autorredención, sólo hemos podido bosquejarlas en imágenes: como imagen de las auténticas Creación, Revelación y Redención, cuando hicimos que Dios experimentara en sí lo que de El parte. El hecho de que los paganos conocieran a semejante Dios *devenido*, nos indicaba, por cierto, que aquí hay algo más que una imagen. Pero de esa indicación no surgió palabra alguna. Aquella vitalidad oculta en sí misma ocultó también a este Dios de nuestros ojos. El Devenido se volvió Oculto. A la pregunta «¿qué es El?», habríamos tenido que responder, para ser sinceros: «Nada». Pues una vitalidad en lo increado, en el reino de lo muerto, es nada. El Dios pagano no está muerto, pero sí

* Sal 22, 4.

es Señor de lo muerto y, por cierto, nada más que de lo muerto, nada más que de la nada. Sólo en el reino de los muertos ejerce aquella sociedad de dioses su autoridad. En otro sitio no gobiernan, sino que viven. Ahora bien, como señores nada más que de la nada, ellos mismos se vuelven nadas. Los dioses de los paganos son nada, exclama el salmista*. No están muertos, claro que no, como testimonia la fe de quienes los adoran. Unos dioses en los que cree un mundo que vive, no pueden estar menos vivos que ese mundo. Pero en su vitalidad son tan lábiles, tan fantasmales, tan sometidos al *quizá* todopoderoso como lo son ese mundo y esos adoradores. Les falta el esqueleto de la realidad, la orientación inequívoca, el sitio fijo, el saber qué es derecha, qué izquierda, qué arriba y qué abajo, que sólo llega al mundo con la Revelación. Y así, con toda su vitalidad, son *nadas*, pues «como ellos son los que los hicieron, todos los que esperan en ellos»**; y a su haber sido creados, a su vida oculta en la amparadora fortaleza de los cielos, opone de manera inmediata el salmista lo que distingue a su Dios respecto de esas nadas: que El hizo el cielo***.

El Ultimo

Qué fuera Dios, el Dios verdadero, antes de la Creación, es, pues, algo que se sustrae a todo pensamiento. Pero no sucede lo mismo con lo que haya de ser después de la Redención. Es verdad que nuestro viviente saber de Dios tampoco aquí nos revela de la esencia de Dios nada que sobrepase al Redentor. Que es el Redentor, es lo último de que tenemos experiencia personal y corporal. Sabemos que vive y que lo verán nuestros ojos****. Pero incluso dentro de este saber que nos está revelado, el ser Dios redentor ocupa un rango especial: a diferencia de lo que ocurre con su poder creador y con su plenitud de revelación —que ambas se vertían sobre algo diferente, objetivo, que les hacía frente—, su ser redentor sólo actúa sobre lo otro mediatamente. Redime al hombre en el mundo y redime al mundo por el hombre. De manera inmediata, la Redención sólo le acontece a Dios mismo. Ella es para El el acto eterno en el que El mismo se libera de que algo que no es El se le confronte. La Redención lo libera tanto del trabajo en la Creación como de las penas de amor por el alma. La Redención es su día de descanso, su gran sábado, sólo presagiado por el sábado

* Sal 96, 5.
** Sal 115, 8.
*** Otra vez, Sal 96, 5.
**** Sal 11, 7; Mt 5, 8.

de la Creación; el día en que, redimido de todo lo exterior a El, que siempre se está comparando con El, el Incomparable, será Uno, y su nombre será *Uno*. La Redención redime a Dios liberándolo de su nombre revelado. En el nombre y su revelación culmina el parto de la Revelación, que empezó en la Creación. *En el Nombre* sucede, en adelante, cuanto sucede. Santificación o profanación del Nombre: no hay, desde la Revelación, acto que no comporte la una o la otra. El paso de la Redención por el mundo sucede en el Nombre y por el Nombre. Pero el final carece de nombre, está por encima de todos los nombres. La propia santificación del Nombre acontece a fin de que el Nombre pueda un día ser silenciado. Más allá de la palabra —y ¿qué es el nombre, sino la palabra absolutamente concentrada?—, más allá de la palabra luce el silencio. Allí donde al Nombre uno no se le enfrentan más nombres diferentes, allí donde el Nombre uno es solo, *omni-uno*, y todo lo creado lo conoce, y sólo a él conoce, y lo confiesa, allí el acto de la santificación llega a su descanso. Sólo hay santidad mientras hay lo profano. Donde todo es santo, lo santo mismo ya no es santo, sino que, sencillamente, es. Esta simple existencia de lo supremo, esta realidad a la que nada ofende, que reina por doquier en solitario, más allá de todas las penas y los gozos de la realización, es la verdad. Porque, contra lo que dicen los maestros de la Escuela, la verdad no se reconoce en el error. La verdad da testimonio de sí misma: es una con todo lo real y no traza divisiones en él.

El Uno

Y esta verdad es la que, como sello de Dios, da a conocer que El es uno en el tiempo mismo en que hasta el Pueblo Eterno del Uno se ha hundido y ha desaparecido. El nombre uno de *Uno* sobrevive al pueblo que lo confiesa; sobrevive incluso al Nombre revelado por el que se conoce ese nombre, sobreviviente y supraviviente, del futuro. Por esta supervivencia que al Uno le corresponde en el futuro, el nombre revelado tiene ya ahora, en este y en todos los presentes, que callar. Precisamente nosotros, que lo conocemos, nosotros, sobre quienes se nombra y a quienes se nombra por él, precisamente nosotros, que lo conocemos y lo confesamos, no debemos nombrarlo. Por nuestra eternidad debemos anticipar el silencio en el que un día él, y nosotros con él, se hundirá; y tenemos que reemplazarlo por lo que él es mientras se lo sigue pronunciando como un nombre frente a otros nombres, tales como Creador de un mundo del ser, Revelador de un lenguaje de almas: *Señor*. En vez de por su Nombre, lo llamamos *Señor*. El Nombre

mismo calla en nuestra boca y hasta bajo los ojos que lo leen en silencio, tal y como un día callará por todo el mundo, cuando esté solo, omni-uno: Uno.

El Señor

Ahí calla en nosotros el último silencio. El es el verdadero abismo de la divinidad. Dios mismo está ahí redimido de su propia palabra. El calla. El Dios del antemundo, ciertamente, no estaba muerto; pero era, como Señor de lo muerto, lo mismo que esto: una nada. Del mismo modo que de la Creación aprendimos el sentido del antemundo —que es, precisamente, la muerte—, así aprendemos de la Redención el sentido del supramundo: la vida. El Señor del supramundo es señor de la vida. Como tal, no está vivo, de ninguna manera. Pero igual que el señor de lo muerto no está él mismo muerto, pero es como lo muerto —luego nada, o, mejor dicho, una nada, una de las muchas nadas—, así el Señor del supramundo no está él mismo vivo, pero es como lo viviente. También de El vale aquella comparación del salmo: Como El son los que en El confían*. Como lo que cree en El es lo vivo, tiene que asemejarse a lo vivo. Pero ¿cuál es la esencia de lo vivo? ¿En qué palabra podemos captarla? Pues somos conscientes de que aquí hemos saltado más allá del mundo de las palabras, de la misma manera que en el antemundo aún estábamos ante las puertas de éste. Lo que había antes de aquella puerta, era el reino de los muertos, y allí conocimos que su señor era una nada. Pues ¿qué otra cosa puede ser la esencia de algo de antes del mundo, más que, justamente, la nada? Y es verdad que el señor de lo muerto no es parte de lo muerto, pero tiene su misma esencia: una nada, como es lo muerto. ¿Qué ha de ser ahora la esencia de lo vivo que se halla detrás del otro lado, pero también más allá del mundo de las palabras, de modo semejante a como lo muerto estaba antes de él? El lugar de la nada ya está ocupado: es antes de las palabras. Pero ¿con qué palabra se podrá captar lo que está más allá de las palabras? No debería hallarse entre las palabras, como le sucede a la nada. El Algo está en el mundo de las palabras plenamente en su casa. Pero por encima de este mundo, tan sin casa en él como la Nada, es el Todo. El verdadero Todo, el Todo que no salta en pedazos, como en el mundo de la nada, sino que es el Todo uno, el Todo y Uno.

Tal es la esencia de lo vivo. Como la muerte en la Creación, es, en la Redención, la última palabra. La última palabra, y por tanto, señalando a un más allá de las palabras, como la muerte. Designa lo redimido, como la muerte designa lo increado. Y de esta esencia sería Dios, como Señor de la vida, igual en esencia. Sería el Señor del Todo y Uno. Mas esto, esta gloria, esta autoridad sobre el Todo y Uno, es lo que quiere decir la frase: Dios es la verdad.

* Sal 115, 8.

La verdad (cosmológica)

Dios y la verdad

Pues así como sobre la nada múltiplemente dividida sólo pueden reinar nadas, así también sobre el Todo uno sólo puede reinar un Uno que aún tiene sitio junto a él y por encima de él. ¿Qué es lo que tiene aún sitio junto al Todo uno como realidad cumplida y acabada, sino la verdad? Pues la verdad es lo único que enteramente es uno con la realidad y, aunque en ella ya no divide, aún, sin embargo, se divide de ella como totalidad global. La verdad reina desde su trono sobre la realidad. ¿Sería, entonces, la verdad Dios?

No. Llegamos aquí a la cima bajo la cual, a nuestros pies, está todo el camino que hemos dejado atrás. La verdad no es Dios. Dios es la verdad. Hay que empezar por añadir a lo último que dijimos que no es la verdad misma quien reina, sentada en su trono, sobre la realidad, sino Dios, porque El es la verdad. Como la verdad es su sello, El puede ser Uno por encima del Todo y Uno de la realidad. La verdad es el cetro de su majestad. En el Todo y Uno se cumple finalmente la vida: está plenamente viva. En la medida en que la verdad es una con toda esta realidad plenamente viva, es su esencia; pero en la medida en que, con todo, puede separarse de ella —sin por ello eliminar en nada el vínculo—, es ella la esencia de Dios.

Realidad y verdad

Si Dios, pues, es la verdad, no lo es menos la realidad. La última esencia de ella es también la verdad. Junto a la frase «Dios es la verdad» está, en igualdad de derechos, esta otra: «La realidad es la verdad». Y ya porque la verdad es, entonces, la esencia tanto de Dios como de la realidad —así, como tal, la reconocimos en el concepto de Todo, al final de la ruta de la realidad—, la inversión de la frase es imposible. No se puede decir que la verdad es Dios, porque tendría que ser entonces también la realidad; y Dios sería la re-

alidad, y el supramundo y el mundo serían lo mismo, y todo se desvanecería en la niebla. Dios tiene, pues, que ser *más* que la verdad, igual que todo sujeto es más que su predicado y toda cosa más que su concepto. Y aun cuando la verdad realmente es lo último y lo único que pueda predicarse de Dios como esencia suya, queda, sin embargo, aún en Dios un exceso respecto de su esencia. Pero, en tal caso, ¿cómo se comporta Dios a propósito de su esencia? La frase «Dios es la verdad» se diferencia, ciertamente, de otras frases de la misma índole, incluida la frase que dice que «la realidad es la verdad», al no ser en ella el predicado un concepto universal bajo el que cae el sujeto. Pero ¿qué será entonces la verdad? ¿Qué es la verdad?

La pregunta por la verdad dirigida a la verdad

La Escuela enseña que la verdad es lo único que no puede ser ni negado ni puesto en duda. La idea básica del idealismo es que la verdad sale garante de sí misma, ya que toda duda de ella supone ya su indubitabilidad. La proposición «hay verdad» sería la única proposición indubitable. Si esto fuera verdad, evidentemente una proposición como la de que Dios es la verdad sería inadmisible, al estar en ella la verdad ligada todavía a algo otro, cuando sólo estaría ligada a sí misma. Sólo podría constituirse en sujeto, pero no en predicado de ninguna proposición. La misma pregunta «¿qué es la verdad?» sería un delito de lesa majestad. Y la proposición vigente sería la que antes hemos rechazado: que la verdad es Dios. ¿Qué hay realmente en eso de que la verdad sale garante de sí misma?

El hecho de la verdad

En primer lugar, hay que conceder el hecho de que no cabe poner en duda la validez de la verdad. No cabe, de hecho, decir: No hay verdad. Al menos que no hay verdad, tendría entonces que ser verdadero. No cabe, de hecho. Pero ¿qué se ha concedido con esto, sino un hecho? ¿En qué se funda el respeto a este hecho? Es tan innegable, por otra parte, que la Escuela no ve problema alguno en fundar la certeza de esta innegabilidad en tal innegabilidad de hecho de la verdad. ¿Es que el hecho, la facticidad, es, entonces, más digno de respeto que la verdad? ¡Ay del «idealismo», si así fuera! Porque él partió a la empresa de plantar a la verdad sobre sus propios pies, y va a terminar anclándola en cierta fe en lo fáctico.

La confianza en la verdad

¿Cabría, en realidad, esperar otra cosa? ¿Es que algo puede estar en pie sin tener qué lo sostenga? Y si se sostuviera sobre sí mismo, ¿no sería entonces *él mismo* el suelo sobre el que se sostendría? Porque no se estaría sosteniendo entonces sobre su propio sostenerse, sino sobre *sí mismo*. Sólo si se sostuviera sobre su propio sostenerse carecería, ciertamente, de un *sobre qué* estar. Ahora bien, un tal sostenerse sobre su propio sostenerse no es, precisamente, el hecho de la validez innegable de la verdad. Pues en este hecho de la innegabilidad no se confía como en un hecho en general. Si así fuera, desde luego que el hecho de la verdad se sostendría en su propio sostenerse. Pero no es así. Pues ¿por qué se habría, en tal caso, de confiar justamente en este hecho? ¿Por qué justamente en él? ¿Por qué en ningún otro? No se niega que hay error. El error es exactamente tan innegable como la verdad. Al concederse el hecho de que la existencia de la verdad no se puede negar, se concede el hecho de que también hay lo no verdadero. La innegabilidad de la verdad y la innegabilidad de la no verdad son, como hechos, inseparables. ¿Por qué se confía precisamente en aquella innegabilidad y se rebaja la innegabilidad de la no verdad a hecho de segundo rango? Porque la innegabilidad de la verdad nos parece... un hecho verdadero, y la innegabilidad del error nos parece... un hecho no verdadero. La nota de la verdad va inmediatamente unida a aquel hecho. Tan inmediatamente, que ella misma nos aparece como hecho. La innegabilidad de la verdad es un hecho verdadero, pero es un hecho.

No confiamos, pues, en absoluto, en el hecho, sino en que es digno de confianza. El hecho en sí, el que la verdad se sostenga por sí misma nos diría poco si no fuera más que un sostenerse sobre su propio sostenerse. Pero en realidad es un sostenerse sobre ella misma: la innegabilidad de la verdad es ella misma verdadera. No es ya el hecho de la innegabilidad lo que reclama fe, sino la verdad de este hecho.

Luego toda la confianza en la verdad descansa en una última confianza en que el suelo sobre el que la verdad está plantada sobre sus propios pies, es capaz de soportarla. La verdad es ella misma el último presupuesto de la verdad, y no lo es como verdad que se sostiene sobre sus propios pies, sino como hecho en que se confía. La verdad misma es hecho aun antes del hecho de su innegabilidad. El hecho de su innegabilidad sería él solo por sí nada más que mero hecho. Pero es que el hecho de la innegabilidad de la verdad realmente consta gracias a la facticidad de la verdad, que lo precede y que va sellada por el *amén* confiado de la fe. La con-

fianza de la razón en sí misma, fomentada por los maestros de la Escuela, está plenamente justificada. Pero sólo está justificada porque descansa sobre cierta confianza del hombre entero, del cual la razón es únicamente una parte. Y esta confianza no es autoconfianza.

La verdad y Dios

Sería, pues, la facticidad de la verdad lo último que sobre ella misma tiene la verdad que decimos. Y esto último es que ella exige que se confíe en ella como en un hecho. Precisamente así confiesa que no es Dios. No es ella Dios. Pero Dios es la verdad. Y a propósito de su verdad tiene la verdad que apelar, no a que ella es la verdad, y mucho menos a que ella es Dios, sino a que Dios es la verdad. La verdad es de Dios. Dios es su origen. Si ella es el lucir, El es la luz de que el lucir de ella toma su origen. Aquello mediante lo cual tuvimos que designar a la esencia de Dios, a lo último que conocemos de Él como Señor de lo Último, de la vida una supramundanamente consumada como Todo: que El es la verdad, este último concepto de su esencia se nos va de entre los dedos. Pues si Dios es la verdad, ¿qué es lo que con esto se dice acerca de su *esencia*? Nada sino que El es el fundamento originario de la verdad, y que toda verdad sólo es verdad porque proviene de El. De este modo, la verdad se vuelve todo menos un concepto total y universal por el que, por ejemplo, quepa esclarecer la esencia de Dios, de la misma manera que se es-clarece la esencia de una cosa cualquiera por los conceptos universales bajo los que se deja clasificar. Aquí sucede a la inversa: El es la luz más limpia, por quien la verdad se esclarece. Lo que brilla y luce como verdadero, de El recibe su claridad y su brillo. La proposición «Dios es la verdad» está enteramente sola entre todas las proposiciones que se proponer esclarecer su esencia. La esencia divina no es sino el divino revelarse. Lo «último» que sabemos de Dios no es más que lo más íntimo que de El sabemos: que se nos revela. Dios es la verdad: con esta proposición pretendemos haber alcanzado el extremo del saber. Pero si miramos con más cuidado qué es la verdad, hallamos que esta proposición se limita a reproducirnos con otras palabras aquello en que más íntimamente confiamos en nuestra experiencia y más familiar nos es. De aparente saber acerca de la esencia, se nos vuelve experiencia cercana e inmediata de su actuar. Que El es la verdad no nos dice, en última instancia, sino que El ama.

A las puertas de la verdad

Cuando reconocemos ahora que el último saber acerca de la esencia de Dios, tal como lo captamos en la *luz del supramundo*, es la misma experiencia que pudimos ya hacer cotidianamente en el mundo como criaturas suyas e hijos suyos, quedamos autorizados a volver a atrevernos, armados con este conocimiento último de su esencia, a penetrar en aquel primer no-conocimiento —en el conocimiento de su nada— del que partimos. El paganismo había encontrado en esta nada, de manera inmediata, un Todo: el Todo de sus dioses, la ciudadela en la que ocultaban su vida a las miradas del mundo. Se había dado por contento con estos dioses y no había pedido nada más. Pero la Revelación nos enseñó a nosotros a reconocer en esos dioses al Dios escondido: al Dios escondido, que no es sino el aún no revelado y patente. El paganismo realmente encontró en aquella nada un todo. A nosotros, al reconocerla como nada, sólo nos fue lícito esperar encontrar en ella el Todo. El mundo pagano se convirtió para nosotros en el antemundo, y la vida de los dioses paganos, en la antevida oculta de Dios. De este modo, la nada de nuestro saber de El se nos volvió una nada rica en contenido: secreto augurio de lo que hemos experimentado en lo revelado y patente. La oscuridad de la nada pierde el poder autónomo que pudo antes tener. Que Dios es la nada se convierte en una proposición exactamente tan impropia como la que dice que El es la verdad. Así como la verdad ha manifestado ser el mero cumplimiento acabado de lo que experimentamos en el amor de Dios con presencia y actualidad que pueden gustarse y verse —su Revelación—, así también la nada no puede querer ser sino el presagio de tal Revelación. Que Dios es *nada*, igual que le sucede a la proposición que dice que Dios es *verdad*, no resiste en pie ante la pregunta por la esencia: ante la pregunta *¿qué es?*

La experiencia de la verdad

¿Qué es la nada? Ya en la pregunta misma se prohíbe la única respuesta que dejaría a la nada ser la nada, o sea, la respuesta: nada. En efecto, *nada* no puede designar nunca la esencia, no puede nunca ser predicado; pues *nada* no es un concepto. No tiene extensión ni intensión. La frase con la que termina la obra capital de Schopenhauer: «El mundo es nada», es un absurdo ya desde el punto de vista meramente conceptual. Por lo menos, no explica el mundo. Dice sobre el mundo... realmente nada. Cosa muy distinta es lo que sucede con la tesis de la nada que ahí estaba teniendo pre-

sente Schopenhauer: la idea budista, que se podría formular como «la nada es Dios». Esta proposición es en tan escasa medida un absurdo como la proposición del idealismo que dice que la verdad es Dios. Sólo que, como esta segunda tesis, es una proposición falsa. Efectivamente, la nada, exactamente igual que la verdad, no es en último caso ningún sujeto autónomo: es un mero hecho, la expectativa de algo, un *aún no*. Un hecho, pues, que está a la busca del suelo en que se apoya. De la misma manera que la verdad sólo es verdad porque es *de Dios*, así también la nada sólo es nada porque es *a Dios*. Sólo de Dios puede decirse que El es la nada. Este sería un primer conocimiento, o mejor, el primer conocimiento de su esencia. Pues la nada puede en él ser predicado precisamente debido a que a Dios no se le conoce en su esencia. La pregunta «¿qué es Dios?» es imposible. Y es la imposibilidad de esta pregunta la que queda espléndidamente señalada en la proposición verdadera «Dios es la nada». Junto a aquella otra proposición —«Dios es la verdad»—, es ésta la única respuesta susceptible de darse a la pregunta formulada. Y así como la respuesta «Dios es la verdad» retrotrae la pregunta mística por su esencia supramundana —esa última pregunta— a la experiencia viva de sus obras, así, por su parte, la respuesta «es nada» retrotrae la pregunta abstrayente por su esencia antemundana —esa primera pregunta— a la misma experiencia. En este experiencia se reúne, pues, por ambos lados, cuanto podamos preguntar. El principio y el final ascienden aquí a lo patente y revelado desde su ocultamiento. En este centro nos encontramos nosotros y El, «el Primero y el Ultimo»*, tan al lado los unos del otro como un hombre y su amigo. Lo oculto se revela. Y la facticidad, la cercanía, lo inmediato, vistos desde aquí, llenan los confines todos del mundo, duermen en todas las hendiduras del antemundo, viven en todas las estrellas del supramundo. La esencia de Dios, Verdad o Nada, se ha desleído en su acto del todo carente de esencia, del todo real, del todo cercano: en su amor. Y este su amar plenamente revelado, plenamente patente, recorre ahora los espacios redimidos de la rigidez de la esencia, y llena todas las lejanías. Lo patente y revelado se vuelve lo oculto.

Junto a la meta de la verdad

El principio, la mitad y el final se hacen así igual de inmediatos, o sea igual de no mediables y no mediatizables, porque ya son ellos mismos mitad y medio. Principio y final, tan inmediatos como la mitad: entonces es que el Todo que en otro tiempo estalló, se ha reintegrado. En su inmediatez, la Revelación ha proporcionado el cemento que remedia la antiquísima grieta. El pensamiento puro del idealismo se jactó de hacer rimar el verso sin posible rima «que empieza así: Dios, el hombre y los astros» con aquel otro que dice: «en el instrumento de igualar, en el cerebro». Pero no cabe hacer rimar la tríada Dios Mundo Hombre. Al contrario, lo primero que exigimos es que se la tome, sencillamente, en su facticidad sin rima. También aquí, como en la historia del mundo, el auténtico paganismo metafísico-metalógico-metaético tuvo que venir antes de que la Revelación pudiera abrir su boca. La equiparación y asimilación, la rima de lo sin rima emprendidas por el idealismo, tan sólo perturban la pura facticidad en que están, cada uno de suyo, originariamente, los tres. Las robustas figuras Hombre, Mundo, Dios se desvanecen en las imágenes nebulosas Sujeto, Objeto, Ideal, o Yo, Objeto, Ley, o cualesquiera otros tres nombres que quiera dárseles. Si, en cambio, los elementos se toman simplemente, se acogen, pueden reunirse, no para *rimar* unos con otros, sino para generar, actuando los unos sobre los otros, una ruta. No es Dios, ni es el Hombre, ni es el Mundo lo que se hace inmediatamente visible en la Revelación. Al contrario, Dios, Hombre, Mundo, que eran en el paganismo figuras visibles, pierden ahora su visibilidad. Dios parece escondido; el hombre, encerrado; el mundo, encantado. Lo que se hace visible, sin embargo, es la recíproca influencia que entre ellos se ejercen. Lo inmediato que aquí se vive no es Dios, Hombre, Mundo, sino Creación, Revelación, Redención. En ellas vivimos que somos criaturas e hijos y portadores creyentes-increyentes del Nombre a lo largo y ancho del mundo. Ahora bien, esta inmediatez de la vivencia nos conduce a una relación inmediata con el Todo en la misma nula medida en que lo hacía aquella primera inmediatez del conocimiento. El conocimiento lo tenía en verdad Todo, pero sólo en forma de elementos, sólo en sus trozos. La vivencia remonta sobre tal paisaje de trozos: está entera en cada momento. Pero como siempre está sólo en el momento, aunque está entera, no lo tiene Todo en ninguno de sus momentos. El Todo, que ha de ser tanto todo como entero, no puede ni conocerse sinceramente, ni vivirse claramente. Sólo el conocer insincero del idealismo, sólo el vivir no claro de la mística pueden llegar a persuadirse de que lo captan. El Todo tiene que ser captado más allá del conocimiento y la vivencia, si es que ha de poderse captar inmediatamente. Tal captación precisamente acontece en la iluminación de la oración. Ya vimos cómo en ella la ruta se cierra formando el círculo del año y entonces el Todo, al pedirse en la oración justamente ese cierre, se ofrece inmediatamente a la vista. En

* Is 44, 6.

esta inmediación última, en la que el Todo realmente llega cerquísima de nosotros, nos está permitido renovar el nombre con cuya recusación empezamos nuestro camino: el nombre de la verdad. Tuvimos que rechazar a la verdad que se nos ofrecía, al principio de la sabiduría, como la guía encargada de conducirnos en nuestra peregrinación por el Todo. Negamos la filosofía, que se apoyaba en esa fe en la inmediatez del conocimiento respecto del Todo y del Todo respecto del conocimiento. Ahora, una vez que hemos llegado, siguiendo nuestro camino, que nos ha conducido de algo inmediato en algo inmediato, hasta la visión inmediata de la Figura, en nuestra meta encontramos a la verdad como verdad última, que quiso imponérsenos como verdad primera. En la visión captamos la verdad eterna. Pero no la vemos, como pretende la filosofía, al modo del fundamento —que más bien es para nosotros, y sigue siéndolo, la nada—, sino al modo de última meta. Y al verla allá en la meta, se nos descubre simultáneamente que ella no es sino la Revelación divina que también aconteció para nosotros, los que estamos suspendidos en la mitad, entre el fundamento y el porvenir. Nuestro *en verdad*, nuestro *sí*, nuestro *amén*, que fue nuestra respuesta a la Revelación de Dios, manifiesta ser, en la meta, también el corazón latiente de la verdad eterna. Volvemos a encontrarnos con nosotros: nosotros mismos estamos en mitad de las llamas de la estrella más lejana de la verdad eterna. No es que encontremos la verdad en nosotros —rechacemos por última vez la blasfemia filosófica—, no; sino que nos encontramos a nosotros en la verdad.

EL ESPÍRITU (PSICOLÓGICA)

En la verdad

Nos reencontramos. Nos hallamos. Pero tenemos que tener el valor de hallarnos en la verdad: el valor de decir en medio de la verdad nuestro *en verdad*. Estamos autorizados a hacerlo. Pues la verdad última no es otra que nuestra. La verdad de Dios no es otra cosa que el amor con que nos ama. La luz por la que la verdad brilla, no es otra cosa que la palabra a la que nuestro amén responde. En el primer «hágase la luz» fueron creadas tanto la luz de este mundo como aquella otra que Dios separó y reservó para el mundo del cumplimiento final*. Pronunciamos, pues, nuestro amén allí donde nos hallamos. No hay mero azar. El nacimiento a la personalidad no es azar, como ha de parecer desde el punto de vista metalógico del paganismo, sino creación. El renacimiento al sí-mismo cuando el demon sobreviene sobre el carácter, no es azar, como ha de parecer desde el punto de vista metaético del paganismo, sino revelación. El hombre se halla consigo como nacido y renacido. No debe atreverse a negar ni una cosa ni la otra. Tiene que vivir allí donde está puesto, porque ha sido puesto allá por la mano del Creador, y no es que haya caído del seno del azar. Tiene que ir a donde le han enviado; porque esa dirección la ha recibido de la palabra de la Revelación, y no es una oscura misión que provenga de un ciego traspiés del destino. Sitio y dirección, puesto y misión: a ambos, para que se le vuelvan verdad, tiene que decirles su amén tal y como los ha recibido, a título de su aquí y su ahora personales, en el lugar de su vida en que se halla y en el instante decisivo.

* Cf. Talmud: *Hagigá* 12a.

La posesión de la verdad

Su verdad tiene que volverse la verdad, porque, en general, sólo es verdad como una verdad suya. Hemos reconocido en la verdad originada de Dios la esencia de la verdad. Por eso mismo, tiene que venirle al hombre como Su verdad, y él no puede experimentarla como tal más que apropiándosela como suya en el *en verdad, amén*. Sólo lo que se recibe como don da a conocer al donante. Lo que simplemente me encuentro, es para mí un bien sin dueño, a lo sumo, una cosa extraviada. Sólo el regalo, precisamente porque es ahora mío y al volvérseme mío, lo experimento como algo que posee el donante. Así también la verdad vale para mí como verdad de Dios al hacerla mía en el *en verdad*, en el *amén*. Pero ¿qué es lo que así puedo hacer mío? Sólo lo que me ha correspondido en mi aquí y mi ahora interiores. ¿Qué me importa que esto sea o no «toda» la verdad? Es bastante con que se me haya concedido, con que haya sido «mi parte»*. Se ha hecho mi parte, mi porción. Que Dios es la verdad en el sentido en que nos hemos cerciorado ahora de que lo es, o sea, que es origen de la verdad, es algo que sólo puedo experimentar al experimentar que El es «mi parte», «la porción de mi copa el día en que lo llamo»**.

La verificación de la verdad

Luego la verdad ha de ser veri-ficada, y precisamente del modo en que comúnmente se la niega: dejando estar a la verdad «toda» y

* Sal 16, 5.
** Se cita el canto inicial de la oración matutina, basado en el salmo 16.

reconociendo, sin embargo, por la verdad eterna la porción a la que uno se atiene. Así tiene que ocurrir, porque de lo que aquí se trata es de lo eterno. En lo eterno se celebra el triunfo sobre la muerte, que es devorada por él. En la procesión triunfal se exhiben las armas rotas de la muerte. La muerte había querido segar toda vida, de modo que no viviera hasta el final eterno. Había hecho alarde de que el final sólo puede siempre morirse. En el pueblo eterno se le opuso victoriosamente que el final puede también vivirse. Al segador se le rompe la guadaña. La muerte había cabalgado todos los caminos y había hecho alarde de que ir por ellos sólo puede ser pasar. El camino eterno se empieza y no pasa, pues cada paso vuelve siempre a acontecer desde su principio. Al caballero se le rompen los flancos de su jamelgo. La muerte había hecho mofa de la verdad por estar ligada a un miserable trozo de realidad, lo que ya la recusa como tal verdad. Luego todo tiene que sometérsele. Pero he aquí que ahora ondea ante ella la bandera de una verdad que es conocida y confesada por eterna al ser verificada como propia, recibida, concedida; al ser, pues, parte y porción que, en vez de recusar a la verdad toda y entera, la verifica. La mera parte se ha vuelto «mi porción eterna». Al esqueleto se le quiebra en el rostro la mueca de sarcasmo, tan segura de su victoria, y se inclina ante la sentencia eterna*.

Lugar y tiempo de la verdad

Lo propio es verificado como verdad eterna: nacimiento y renacimiento, puesto y misión, el aquí en que uno se encuentra y el ahora de la decisión, el aquí y el ahora de la vida. Allí donde no hay ni una cosa ni la otra, sino que en vez de la primera reina el azar y en vez de la segunda el destino; allí, en el mundo de azar y destino, sin puesto ni misión, del paganismo; no puede hablarse, desde luego, de verificación en este sentido. Lo propio permanece siendo allá lo propio, y la verificación, todo lo más, verifica la verdad de que es algo propio. Donde aconteció la Revelación y se lanzó un puente del cielo a la tierra, de lo eterno a lo propio, de un solo golpe se fijaron simultáneamente los dos: el aquí y el ahora. Es a partir de la Revelación como se articulan tanto el espacio como el tiempo. Pero la verificación acontece en lo más propio, en la vida singular. Y la vida singular tiene que estar plantada en el suelo común de la Revelación, y una parte de ella tiene que hundirse bajo tierra. La pregunta es, sencillamente, qué parte. Tanto el aquí cuanto el ahora pueden ambos habitar tanto en el suelo común como en la vida singular. Es su inseparabilidad la que garantiza a la planta individual que de veras está hondamente arraigada en el terreno. Luego es doble la posibilidad de verificar la verdad. Y en esta doble posibilidad volvemos a encontrarnos con la oposición, que ya expusimos en los dos libros precedentes, entre el fuego del núcleo y los rayos que irradian; sólo que esta vez no la encontramos como si los que se oponen estuvieran uno junto al otro, sino que aquí se entrelazan uno en otro en un enredo que, ciertamente, no se vive, pero sí puede verse. No se vive, pues hemos reconocido que lo supremo sólo se le concede al hombre volviéndose parte. Pero se ve.

* Apenas cabe dudar de que se alude al grabado de Durero *Ritter, Tod und Teufel*.

La vivencia de la verdad

El todo conjunto sólo se puede ver allí donde se ha convertido en la parte; de modo que el todo conjunto de la verdad, toda la verdad, sólo se puede ver al vérsela en Dios. Esto es lo único que en Dios se ve. Éste es el único lugar en que el hombre no vive inmediatamente, sino que es Dios quien vive, y el hombre se limita a mirar. Apresa su parte de la verdad en la unidad inmediata entre vivencia y visión; pero la verdad entera, toda la verdad, justamente porque es toda y, por tanto, sólo se le puede conceder a Dios, sólo para Dios puede llegar a ser parte, el hombre mismo no puede sino verla en Dios. Pues el hombre permanece en la vida. Es verdad que puede vivir a Dios (¿qué otra cosa iba a ser la Revelación?); pero aún entonces se trata de la vivencia de un hombre, al modo como un hombre vive a su amigo: no más que entendiendo el uno lo que el otro le dice. No es posible, en cambio, vivir lo que vive en otros ni siquiera el más próximo de los hombres. A esto, y sólo a esto, es a lo que se refiere, y no al inmediato comercio mutuo de los hombres, aquella dura palabra de que ningún puente lleva de un hombre a otro.

Límite de la humanidad

Así que en la vida el hombre permanece siendo hombre, y aun cuando pueda percibir la voz de Dios y pueda vivir a Dios, no por ello vive, en absoluto, lo que Dios mismo vive. En cambio, al mirar, precisamente debido a que entonces sale a la orilla del líquido elemento de la vivencia, ve inmediatamente lo que Dios vive. Lo ve en Dios. Dios mismo lo vive. Lo que hace una gran diferencia. Para el hombre, siempre es tan sólo verdad. Pero para Dios es más

que verdad. Para Dios es vivencia. «Dios es la verdad» significa que El la porta en sí, que ella es su parte. El amén del hombre, con el que éste verifica su participar de la verdad —la cual, como toda la verdad entera, sólo es la parte de Dios—, es exactamente el refrendo por el que confirma como su parte y su oficio, a título de servidor fiel, el documento que ha escrito el Señor de la verdad. A la verdad, que es el sello de Dios, le corresponde, como sello del hombre, el *en verdad*, el *amén*. El puede y debe decir *en verdad, sí, amén*. Le está prohibido poner peros y condiciones. El *si* condicional es en su boca una palabra perversa, de modo que está en su derecho a rehusar responder a interrupciones y preguntas morales sesgadas del estilo de las que comienzan por «¿qué harías tú si...?». Con saber lo que tiene que hacer cuando alguno de esos *sies* se le vuelva *así entonces*, debe bastarle. El *si*, como palabra de la verdad toda y entera, es privilegio de Aquel ante quien eternamente se transforma en *así entonces*. Sólo en Dios, sólo en esta su constante transmutación en *así entonces*, le es lícito al hombre osar poner sus ojos en el *si*. Y aun en este caso, con la conciencia de que no es asunto suyo preocuparse por el *si*. Su ámbito sigue siendo el *así entonces*, y su palabra, el amén.

Figura de la humanidad: el judío

Eran dos las posibilidades según las cuales la verdad que en la Revelación desemboca en el aquí y el ahora puede aunarse con el amén del hombre. El lugar en que el hombre se encontraba, el puesto en que estaba situado, podían hallarse en él mismo: su índole, como algo adquirido en el secreto de su nacimiento, podía él llevarla consigo a modo de hogar interior del que le sea tan imposible mudarse como de su casa al caracol, o para utilizar una imagen más apropiada: a modo de círculo mágico de donde tan no puede escaparse como de la circulación de su sangre, justamente porque, como a ésta y con ésta, lo lleva a todas partes a donde va y por todos los sitios en que se detiene. Si así transporta el hombre consigo su hogar interior, su puesto interior, entonces el instante de la decisión, el instante de su segundo nacimiento, su renacimiento, tiene que estar para él más allá de los límites de su personalidad, antes de la vida propia suya. El renacimiento del judío —pues de él estamos hablando— no es su transformación personal, sino la de su pueblo: su renacimiento a la libertad en la alianza con Dios que es la Revelación. El pueblo y él en medio del pueblo —no él personalmente, como individuo— vivieron entonces un segundo nacimiento. Abraham el patriarca y él, el individuo, tan sólo en las entrañas de Abraham, escucharon la llamada de Dios y respondieron con su *Aquí estoy**. El individuo nace desde entonces como judío, y no necesita llegar a serlo en cierto momento decisivo de su vida de individuo. El instante de la decisión, el gran ahora, el milagro del renacer están antes de la vida individual. En la vida individual sólo están el gran aquí, el punto donde se está, la perspectiva, el puesto, la casa y el círculo, en suma: todo cuanto se le da al hombre en el secreto y el misterio del primer nacimiento.

Figura de la humanidad: el cristiano

Justamente a la inversa le sucede al cristiano. Un día, en su propia vida, acontece para él, para el individuo, el milagro del renacimiento. Al que por las vías naturales nació pagano, le llega entonces la orientación en la vida. *Christianus fit, non nascitur*. El cristiano lleva en sí este principio de su haber llegado a serlo, y de él le nacen constantemente nuevos principios: toda una cadena de principios. Pero esto es lo único que porta consigo. Nunca *es* él cristiano, aunque el cristianismo sí es. El cristianismo está fuera de él. Al judío individual suele faltarle la vitalidad personal que sólo le sobreviene al hombre en su segundo nacimiento, con el advenimiento del sí-mismo. Tanto cuanto el Pueblo tiene el sí-mismo obstinado y demónico, en esa misma medida carece de ello el individuo, a quien más bien le sucede que desde el primer nacimiento es lo que es como judío: por así decirlo, por vía de personalidad, y no por vía de carácter. En estricta correspondencia, todo lo «natural», todo lo innato se le quita al cristiano individual en su ser-cristiano. Hay caracteres cristianos; hay, pues, hombres en cuya frente se leen los combates en los que en ellos ha nacido el cristiano; pero, en general, no hay personalidades cristianas, para las cuales se dispone, precisamente, de la expresión artificial «naturalezas joánicas», que señala su excepcionalidad. Lo naturalmente cristiano tiene su ser fuera del individuo, en instituciones mundanas y eclesiásticas. El individuo no lo lleva consigo, en su interior. El misterio del nacimiento, que en el caso del judío le acontece al individuo, se halla aquí antes de todos los individuos: en el milagro de Belén. Ahí, en el origen de la Revelación, que es común para todos los individuos, tuvo lugar el nacimiento primero, común a todos ellos. El ser innegable, dado, originario y perdurable de su cristianismo no lo hallan éstos en sí, sino en Cristo. Todos tuvieron, y cada uno para sí, que hacerse cristianos. El ser-cristiano se les ha quitado, antes

* Gén 22, 1.

de que nacieran, por el nacimiento de Cristo; del mismo modo que, a la inversa, el judío posee y lleva consigo su ser judío ya desde su propio nacimiento, ya que el hacerse judío se le quitó en tiempos pasados, en la historia de Revelación del Pueblo.

Ley de la humanidad: nacimiento y renacimiento

Esta opuesta relación del aquí y el ahora, del nacimiento y el renacimiento, determina para siempre toda la ulterior oposición que se da entre la vida judía y la vida cristiana. La vida cristiana empieza con el renacer. El nacimiento se encuentra, en principio, fuera de ella. Tiene, pues, que intentar cimentar su renacimiento en el nacimiento. Tiene que trasladar el nacimiento hasta su propio corazón desde el establo de Belén. Aunque Cristo hubiera nacido mil veces en Belén, si no llega a nacer también en ti, estás perdido. Se trata, por tanto, de insertar todo este aquí, que aún queda fuera, todo el mundo de lo natural, dentro de la serie de los múltiples hacerse-cristiano que se inicia con el gran ahora del renacer. La vida cristiana lleva al cristiano a lo exterior. Los rayos no cesan de irradiar hasta que todo lo exterior esté atravesado por ellos. Justamente sucede lo contrario en la vida judía. En ella, el nacimiento, todo el aquí natural, la individualidad natural, el formar parte inseparable del mundo, existe ya, y de lo que se trata es de llevar esta existencia ancha y plena al estrecho punto temporal del renacer. Un llevar que se vuelve un reconducir, ya que el renacimiento se halla inmemorialmente más atrás que el nacimiento propio e individual. En vez de trasladar el antiguo nacimiento común hasta el propio corazón renacido, lo que aquí hay es la reviviscencia del antiguo común renacer, o sea, en vez de la reactualización de lo pasado, el retrotraer la actualidad al pasado. Todos han de saber que el Eterno los ha sacado a cada uno de ellos de Egipto. El aquí actual y presente pasa al gran ahora de la vivencia recordada. Y así, mientras que el camino cristiano es exteriorización, desapropiación e irradiación que traspasa lo más externo, la vida judía es recordación, interiorización e ignición de lo más interno.

LA FIGURA DE LA VERIFICACIÓN: ESCATOLOGÍA

Así, pues, los rayos de la Estrella, que irrumpen hacia fuera, y el fuego, que arde hacia dentro, no descansan hasta no haber llegado al final: a lo de más fuera, a lo de más dentro. Todo lo introducen en el círculo que cumple su actividad. Los rayos lo hacen dividiéndose en lo exterior, dispersándose, andando caminos separados que sólo se reúnen más allá del espacio exterior, ya enteramente recorrido, del antemundo; el fuego, en cambio, concentrando y condensando en sí mismo, en el juego estremecido de su llama, la rica variedad de la existencia, formando de esta manera los contrastes de la vida interior. Contrastes que también se resuelven sólo allí donde la llama se apaga porque el mundo, abrasado, ya no le ofrece más materia combustible. La vida de las lenguas del fuego muere en lo que es ya más que vida humana y mundana: la vida divina de la verdad. Porque es de ésta, de la verdad, de lo que para nosotros se trata, y ya no de la escisión del camino en el mundo visible, ni de los contrastes y las oposiciones interiores de la vida. Ahora bien, la verdad siempre aparece sólo al final. El final es su lugar. No vale la verdad para nosotros como cosa dada, sino como resultado. Pues para nosotros ella es una totalidad integral. Sólo para Dios es parte. Para El no es la verdad resultado, sino que está dada; a saber: dada por El. Es don. En cambio, nosotros siempre la vemos nada más que al final. Por esto ahora tenemos que acompañar hasta el final tanto aquella escisión como estos contrastes y oposiciones, y no nos es lícito ya darnos por contentos con lo que antes, mientras viajábamos por la experiencia, nos encontrábamos: la vida y el camino.

El camino cristiano

El camino se dividía triplemente, conforme a las tres figuras que tomaba el Todo que se nos rompió en pedazos. Dios, Mundo, Hombre, estos tres elementos que la razón no puede rimar entre ellos, los abarcaba el camino de rayos irradiando de la cristiandad, y al ir siendo clavados a la cruz los viejos dioses, el viejo mundo, el viejo Adán por doquiera que los apóstoles del cristianismo introducían en la cristiandad un pedazo del Todo, los que habían nacido en el paganismo volvieron a nacer en el cristianismo a un nuevo Dios, un nuevo Mundo, un nuevo Hombre. Sólo como carteles en lo alto de las tres cruces seguían estando las oscuras designaciones escritas por manos paganas, y en ellas la cristiandad leía el sentido revelado que le era propio: el Dios oculto, el Hombre encerrado, el Mundo encantado.

El Dios espiritualizado

El Todo del Dios oculto lo manifestaron los caminos del Padre y del Hijo. Eran rayos que salían de la Estrella de la Redención, pe-

ro irradiaban divergiendo y parecían querer constituirse en la oposición de dos personas. Ante ella sucumbió una y otra vez el paganismo con su fundamental indeterminación; pues cada nueva indeterminación quedaba siempre enredada en la alternativa, en el *o bien esto, o bien lo otro* permanentemente abierto: los fundamentos objetivos y mundanos que podían llevar a la creación de nuevos dioses, eran absorbidos por la fe en el Padre, y los fundamentos humanos y personales lo eran por la fe en el Hijo. Realmente, pues, el paganismo llegaba al final de su sabiduría; pero pareció que el cristianismo sólo alcanzaba la victoria sobre él adecuando a él su concepto de Dios, de modo que compró el final de la sabiduría pagana sólo al precio de la maldición de tener que permanecer perdurablemente en el principio del camino. En el concepto del Espíritu, que procede de ambos, del Padre y del Hijo, significó el punto en que ambos, Padre e Hijo, vuelven a encontrarse, más allá del camino, cuando el mundo se haya reunido bajo esa cruz. La adoración de Dios en espíritu y verdad, la promesa de que el Espíritu guiará a la cristiandad: en ellas se apaga el impulso pagano al que hubo de acomodarse el credo cristiano para ganar a los paganos. Se apaga, pero para dejar sitio, por cierto, a un nuevo peligro: a una divinización del espíritu o, mejor, a una espiritualización de Dios que, por el espíritu, se olvidara del propio Dios, y en cuya visión de esperanza se perdiera la fuerza viva de Dios, que crea y suscita vida sin someterse a cálculos; una espiritualización de Dios que, borracha de esperanza de verlo y de plenitud del espíritu, perdiera el contacto con el mundo que crece en constante crecida y con el alma que se renueva en la fe. La Iglesia oriental, que, fiel a su origen en Juan y en los Padres griegos, tomó sobre sí el trabajo de convertir a la sabiduría, muestra en adelante la gran imagen de este peligro de la espiritualización de Dios: la huida de un mundo anárquico y un alma caótica, para refugiarse en la esperanza y la visión.

El hombre divinizado

El Todo del Hombre encerrado lo abrían los caminos del sacerdote y del santo. También ellos, aunque igualmente partían del mismo rayo de la Estrella de la Redención, irradiaban divergiendo y parecían constituirse en la oposición que, entre los hombres, separaba al hombre del hombre. Y ante esta oposición sucumbió siempre de nuevo el paganismo, que, entre los hombres, separaba a uno del otro con cien divisorias. Pues toda separación pagana separaba según las notas perdurables de la figura y el color y la lengua y el

rango, o según la pasajera emoción del momento —amor, odio—. Pero todas las notas duraderas eran aniquiladas por el indestructible carácter del sacerdote —que lo separaba del laico—, y las tormentas emocionales del instante se quebraban en el santo: en su grande y siempre nueva pasión del amor. Ante el peso de aquella forma, la plétora de las formas paganas perdió su peso y su importancia; ante la magnitud de esta pasión desaparecía y se hacía nada el capricho de las pasiones paganas. Pero permanecía la oposición que había calmado, apoderándose de él, el vértigo pagano de lo humano. Los que habían sido reducidos al silencio continuaban en pugna mutua. Entre la forma y la libertad, entre el sacerdote y el santo quedó, por lo que hace al todo de la humanidad, tan sin firmarse la paz como entre la unidad de la forma y la muchedumbre de las figuras, y entre la unidad de la libertad y las pasiones. También en este caso la unión sólo se insinúa allí donde los dos caminos se vuelvan a encontrar, más allá de todo camino, para congregar bajo esa cruz a la humanidad. Desde allá se insinuaba la imagen del que había dicho a la cristiandad: Yo soy la verdad*. El Hijo del Hombre era el único cuyo sumo sacerdocio no había padecido bajo la figura del siervo, y cuya humanidad, por otra parte, no había sido menoscabada por su divinidad. Y así, con la vista puesta en esta imagen de alguien que es verdadero hombre y verdadero Dios, siguiendo tras él, marcharon juntas en campaña de conquista por el país del alma las figuras, siempre separadas, del sacerdote y el santo. Entonces el hombre, que seguía estando paganamente dividido en esa doble figura y en todas las escisiones que ella reintrodujo en el alma, pudo, siquiera en el seguimiento y la esperanza, conformarse según la imagen anhelada de la unidad del corazón. Pero cuando parece que ante la imagen del Hijo del Hombre se concilia la última disputa pagana del alma —al menos, en el anhelo y la esperanza de la unidad del corazón—, vuelve a amenazar un nuevo peligro: el de una divinización del hombre y una humanización de Dios que se olvide, por el hombre, de Dios mismo y se arriesgue a perder la fe sencilla en el Dios suprahumano y el amor —que se goza en sus obras— al mundo necesitado de configuración; que amenace con perderlos por el anhelo creyente de volver a sumergirse en el tranquilo pozo donde tienen su fuente las múltiples corrientes del alma. La Iglesia del Norte, que, fiel a su origen en Pablo y los Padres alemanes, tomó sobre sí el trabajo de la conversión de lo anímico, del poeta en el hombre, muestra en adelante la gran imagen de este peligro de la humanización de Dios que diviniza al hombre: la huida de un mundo dejado sin alma y del Se-

* Jn 14, 6.

ñor de los espíritus* en toda carne, para refugiarse en el tranquilo rincón del anhelo y en el propio corazón.

El mundo divinizado

El Todo del Mundo encantado lo desencantaron los caminos del estado y de la iglesia. También ellos, aunque partían de un rayo de la Estrella, irradiaron divergiendo, y parecían constituirse en la oposición que separa en el mundo un orden de otro, un mundo de otro mundo. Y, otra vez, sucumbió ante esta simple oposición el paganismo, que todo lo separaba de todo en el mundo: estado de estado, pueblo de pueblo, estamento de estamento, individuo de individuo. Porque todas sus separaciones perdieron su esencia ante la separación una y esencial del orden mundano y el supramundano; y, en adelante, si querían disfrazar aunque sólo fuera con una apariencia de derecho sus celos mutuos, tuvieron que tomar prestado de aquella oposición cierto brillo de una más alta legitimidad, y hubieron de procurar darle al poder un contenido espiritual. De esta manera, el pagano combate de todos contra todos quedó purificado en una más alta lucha por una recompensa superior, pero siguió, en cualquier caso, siendo lucha. Sólo al final de la historia se abre la perspectiva de un reino libre de lucha y de oposición, en el que Dios será todo en todo**. Allí, pues, los dos caminos separados del cristianismo que recorren el todo del mundo, el camino del estado y el camino de la iglesia, se encuentran. Ambos tuvieron que marchar uno junto al otro, a fin de poder abarcar enteramente en ellos la riqueza del mundo pagano, que se había negado a entrar simplemente en un reino de sacerdotes*** y un pueblo santo. A los dos caminos les está, pues, permitido reunirse cuando la muchedumbre de los paganos haya entrado. Pero en la perspectiva de una futura unidad universal, libre de opuestos, del mundo, en la perspectiva del día en que Dios será todo en todo, se esconde también un peligro para el cristianismo: el último de los tres grandes peligros que son inevitables, porque no se pueden separar de su grandeza y su fuerza. Se trata del riesgo de una divinización del mundo o una mundanización de Dios que se olvide, por aquello del *todo en todo*, del Uno que está sobre todo, y para la que desaparezca la piadosa confianza en la fuerza interior, libre y siempre en renovación del alma y en la providencia de Dios, que va por sus propios caminos, superiores a lo que el hombre pueda conocer; para la que esta

* Núm 16, 22.
** 1 Cor 15, 28
*** Ex 19, 6, que es citado en 1 Pe 2, 9.

confianza desaparezca por la reunión, amorosamente activa, de lo que está separado en el mundo, hasta formar el edificio uno y universal del Reino. La Iglesia del Sur, que, fiel a su origen en Pedro y los Padres latinos, tomó sobre sí el trabajo de la conversión del orden legal visible del mundo, muestra en adelante la imagen de este peligro de una mundanización de Dios que diviniza al mundo: la huida de la libertad del alma, en la que no se confía, y del Dios que reina sin que se pueda investigar sus caminos, para refugiarse en la acción del amor, que conserva el mundo, y en la alegría por la obra real que se ha llevado a cabo.

Los peligros cristianos

Era triple la escisión del camino; triple la reunión, que siempre se sitúa más allá; triple el peligro. Los peligros son que el Espíritu, y no Dios, conduzca por todos los caminos; que el Hijo del Hombre, y no Dios, sea la verdad; que Dios haya de ser todo en todo, y no Uno sobre Todo. Surgen en los extremos finales del camino: en el más allá donde por fin se reúnen los rayos que en el más acá, tanto de Dios como del alma y del mundo, jamás se encuentran. Son, pues, peligros —la espiritualización del concepto de Dios, la apoteosis del concepto del hombre, la panteización del concepto del mundo— de los que no queda nunca a salvo el cristianismo. Como tampoco consigue superar la división de las iglesias en la iglesia de la verdad del Espíritu, la iglesia del Hijo del Hombre y la del Reino de Dios, cada una de las cuales, absorta, respectivamente, en la esperanza, la fe y el amor, ha de menospreciar a las otras dos fuerzas, para poder vivir tanto más intensamente en una de ellas y poder administrar su porción en la obra del renacimiento del antemundo que nació en el paganismo. El cristianismo irradia en tres direcciones diferentes. Lo más exterior a que alcanza en su marcha de extrañamiento hacia fuera, no es simple, sino, como el antemundo en el que el pagano se encuentra, triple. Entre los tres todos del antemundo estableció la Revelación sus firmes puentes, y unió aquellos tres puntos en el orden uno e inconmovible del Día de Dios. En cambio, los tres puntos en que el cristianismo culmina su extrañamiento en el Todo y en los que vuelven a reunirse los rayos que se dispersaron por el camino a través del tiempo —la espiritualización, la humanización y la mundanización de Dios—, no se dejan ya, como veremos, unir entre ellos. Se encuentran, por cierto, a diferencia de lo que pasa con los tres puntos del paganismo, en un orden fijo los unos respecto de los otros. El *quizá* hace mucho que calló para siempre. Pero el cristianismo ya no ofrece —o

sólo ofrece incompletamente— una fluida conexión que vuelva a elevar a unidad a estas tres cosas separadas. Antes de fijarnos en este último saber acerca de los rayos que irradian afuera, regresemos a la perspectiva de la incandescencia con que arde en sí misma la llama del fuego.

La vida judía

Tres lenguas tenía la llama. En tres contrastes de la propia vida ardiente se interiorizaba y recordaba la vida, triplemente escindida, del Todo exterior. Poder y humildad del Dios judío; elección y vocación redentora del hombre judío; aquendidad y porvenir del mundo judío: en estas tres lenguas reunía la llama, reflejándolas en su interior como simples contrastes, todas las posibilidades de oposición del Todo. Pues, a diferencia de todas las llamas de la tierra, ésta no va gastando su calor tan sólo irradiando hacia fuera, sino que, como se alimenta eternamente de sí misma, simultáneamente concentra su ardor hacia su más íntimo centro, en un supremo incendio. Y al ir así concentrando en lo íntimo su ardor, cada vez va fundiendo más en sí las lenguas de fuego de los contrastes, hasta que ya no sean más que un simple fuego silencioso.

El Dios del Pueblo

La oposición entre el poder creador y el amor que revela, esta oposición que todavía vive en la inversión originaria desde el Dios oculto del paganismo al Dios patente de la Revelación, y en estricto sentido judío, sólo vive en los pasos, incalculables, convulsos, que conducen de una a otra de sus partes, digo que esta oposición se funde, en el calor interior del corazón judío, hasta volverse la invocación de Dios como «Dios nuestro y Dios de nuestros padres»*. Este Dios es, indistinguiblemente, el Dios de la Creación y el Dios de la Revelación. Que aquí, precisamente, no se le invoque con el Nombre revelado, sino como Dios en general, pero que inmediatamente, de Dios en general, se haga *nuestro* Dios, y que, por fin, este ser *nuestro* sea anclado en su primer principio, de modo que la Revelación por la que El es nuestro Dios, quede fundada en su propio origen creacional: en la Revelación a los padres; toda esta complicadísima estructura de la fe es en el corazón judío un sentimiento totalmente simple. No una unidad última; no algo que el sentimiento sólo puede alcanzar como cosa, justamente, extrema; sino algo íntimo: una sencilla unidad íntima. En absoluto algo supremo, sino la conciencia de Dios de la cotidianidad judía. Tan no es algo supremo y último, que, por el contrario, se trata de algo muy *estrecho*. Toda la angostura de la conciencia judía inmediata e ingenua está en este poder olvidar que aún hay algo más en el mundo, e incluso que hay, en general, un mundo, además del mundo judío y de los judíos. Dios nuestro y Dios de nuestros padres... En el instante en que así invoca a Dios, ¿qué se le da al judío de que este Dios, como él mismo sabe bien y está diciendo a cada paso, sea el «rey del mundo», el Dios uno del porvenir? En esta invocación se siente del todo a solas con El, en el más estrecho círculo, y ha perdido la conciencia de todos los demás círculos más amplios. Y no es porque lo tenga tal como El se le reveló, y por ello, haya dejado fuera su ser el Creador. No: el poder creador está plenamente presente, sólo que el Creador se ha estrechado hasta convertirse en el Creador del mundo judío, y la Revelación sólo ha ocurrido para el corazón judío. El paganismo abarcado por los caminos irradiantes de la cristiandad, que divergen para luego convergir en uno, ha quedado ahora a la espalda, se ha dejado enteramente fuera. El ardor ardiendo hacia dentro nada sabe de la oscuridad que rodea por de fuera a la Estrella. El sentimiento judío ha concentrado aquí, en el espacio familiarísimo entre Dios y su Pueblo, la Creación y la Revelación.

* Se trata, efectivamente, de una fórmula oracional muy habitual.

El hombre de la elección

Como Dios, también el hombre se le angosta al sentimiento judío, que quisiera unificar en un mismo simple ardor la doble conciencia —llamas que pugnan— de Israel y el Mesías, de la gracia de la Revelación y la Redención del mundo. De Israel al Mesías; del pueblo que estuvo bajo el Sinaí*, al día en que la casa de Jerusalén se llamará casa de oración para todos los pueblos**, lleva un concepto que surgió en los profetas y ha dominado desde entonces toda nuestra historia íntima: el de *resto****. El resto de Israel, los que han permanecido fieles, el verdadero pueblo en medio del pueblo, son, en cada instante, la garantía de que hay un puente que enlaza aquellos dos polos. Por más que la conciencia judía titubee y pase fogosamente de uno a otro de aquellos dos polos vitales que

* Ex 19, 17.
** Is 56, 7.
*** En Is 10, 21 se encuentra un uso característico y primitivo de este concepto que luego se hizo tan frecuente y central.

constatamos en la originaria e íntima inversión del hombre pagano encerrado en sí hasta el hombre abierto y resuelto de la Revelación —el polo de la experiencia absolutamente propia del amor divino y el polo de la realización entregada del amor en la santidad de la transformación—, el *resto* presenta simultáneamente los dos: la aceptación del yugo del mandamiento* y la aceptación del yugo del Reino de los cielos. Si el Mesías viene *hoy*, el *resto* está preparado para recibirlo. Pese a la historia entera del mundo, la historia judía es la historia de este resto, respecto del cual vale siempre la palabra del profeta: «él permanecerá»**. La historia del mundo trata toda ella de la expansión. El poder es el concepto fundamental de la historia, debido a que en el cristianismo la Revelación empezó a extenderse por el mundo; de modo que toda voluntad de expansión, incluso la que tiene conciencia de no ser más puramente mundana, se ha vuelto, inconscientemente, servidora de este gran movimiento expansivo. El judaísmo es lo único en el mundo que se conserva a sí mismo por resta, por estrechamiento, por la formación de restos siempre renovados. Esto es ya verdad, en lo externo, a propósito del constante declive exterior. Pero también es verdad dentro del propio judaísmo. Constantemente está separando de sí lo no judío, quitándoselo, para crear restos siempre nuevos de lo originariamente judío. Se adapta siempre en lo exterior, para poder siempre volverse a cribar hacia dentro de sí. No hay grupo, ni dirección, ni apenas individuo en el judaísmo que no considere que su modo de prescindir de lo secundario para conservar el resto es el único verdadero, y que no se tenga a sí mismo, en consecuencia, por el verdadero *resto de Israel*. Y lo es. En el judaísmo el hombre siempre es, en cierta manera, resto. Siempre, en cierta manera, es el que queda, algo interior cuyo exterior lo toma y lo lleva el río del mundo, mientras que él mismo, lo que queda en él, permanece en pie en la orilla. Algo en él espera. Y él tiene en sí algo. A qué espera y qué tiene, cabe que lo llame con nombres distintos, y que muchas veces apenas pueda ni nombrarlo. Pero en él hay el sentimiento de que ambas cosas, ese tener y ese esperar, están reunidas del modo más íntimo. Este es, precisamente, el sentimiento del *resto* que tiene la Revelación y espera la Salvación. Las extrañas preguntas que, conforme a la tradición, le hará un día al judío el divino Juez, señalan las dos caras de este sentimiento. La primera, «¿has concluido una proposición de otra?», quiere decir: ¿ha estado viva en ti la conciencia de que todo cuanto te podía ocurrir estaba ya dado de alguna manera, antes de que tú nacieras, en el don

* Misná: *Berajot* 2, 2.
** Is 11, 11.

de la Revelación? Y la segunda, «¿has esperado la salvación?», quiere significar la orientación a la venida porvenir del Reino que desde el nacimiento va en nuestra sangre*. En este sentimiento doble y uno es, pues, en donde el hombre se ha estrechado en hombre judío. El paganismo abarcado por los caminos de la cristiandad, que parten divergiendo para al final confluir, vuelve a quedar fuera, en la oscuridad. El judío está solo consigo. El porvenir, que tan fuertemente suele gravar su alma, ha quedado aquí en paz. En el sentimiento de ser el resto, su corazón está perfectamente unificado en sí mismo. El judío, ahora, es *solo-judío*. La Revelación que le acaeció y la Redención a la que está vocado, han venido ambas a verter sus aguas en el estrecho espacio entre él y su pueblo.

El mundo de la Ley

Y, como Dios y el hombre, también el mundo se le hace al sentimiento judío perfectamente familiar y estrecho en cuanto quiere ponerse a salvo de la inquieta vibración de su llama entre este mundo y el mundo futuro, refugiándose en la unidad de una existencia mundana. Que el mundo, este mundo, ha sido creado pero, sin embargo, necesita la redención futura, la intranquilidad de este pensamiento doble se sosiega en la unidad de la Ley. La Ley —pues en la perspectiva del mundo es Ley, y no lo que es como contenido de la Revelación y exigencia para el individuo, a saber: mandamiento—, la Ley, digo, con su fuerza y sus múltiples aspectos, que todo lo apresan y lo ordenan —todo lo «exterior», o sea, toda la vida *aquende*, todo cuanto pueda apresar el derecho mundano—, hace indistinguibles este mundo y el mundo futuro. Según la leyenda rabínica, Dios mismo «aprende» en la Ley**. Pues en la Ley está inmediatamente vivificado y animado, como contenido del mundo futuro, todo lo *aquende* que ella apresa, toda la existencia creada. Que la Ley es únicamente ley judía, que este mundo acabado y redimido es tan sólo un mundo judío, y que el Dios que se sienta a regir el mundo tiene algo más que hacer que aprender en la Ley, son las cosas que olvida este sentimiento judío; y da lo mismo que se esté refiriendo aquí a la Ley en el sentido de la tradición o que haya llenado el viejo concepto con vida nueva, porque aun en este caso considera a este mundo inacabado, pero a la Ley a la que él ha de plegarse para poder pasar de lo que es al mundo futuro, la tiene por acabada e inmutable. Así, la Ley, aunque a lo mejor se pre-

* Ambas preguntas en Talmud: *Shabbat* 31a.
** Las tres primeras horas del día, según la haggadá talmúdica de *Avodá Sara* 3b.

sente, modernísima, vestida de alguna utopía adecuada a los tiempos, se encuentra en hondo contraste con la cristiana anarquía del poder y querer dejarse sorprender, que distingue al cristiano convertido en político del judío convertido en utopista, y que da a éste su mayor energía subversiva, y a aquél, su mayor aptitud para el buen éxito. El judío piensa siempre que lo que hay que hacer es dar más y más vueltas a su doctrina de la Ley, porque terminará por hallarse que todo está ya en ella*. Al paganismo, abarcado por los caminos de la cristiandad, la Ley le vuelve la espalda: ni sabe, ni quiere saber nada de él. Se atrinchera en la idea del tránsito de este mundo al mundo futuro, en la idea del tiempo mesiánico, que pende sobre la vida como un hoy que eternamente se espera; y los hace cosa cotidiana y trivial en la Ley. Cuanto más perfecto es el cumplimiento de la Ley, más decrece la seriedad de ese tránsito, pues su *cómo* ya consta. Y cabe ahora que la vida del piadoso, como la de Dios, según la leyenda, se consuma en el *aprendizaje*, cada vez más perfecto, de la Ley. Su sentimiento toma en uno al mundo entero, tanto al creado para que exista, como al que hay que dotar de alma —el que crece hacia la Redención—, y lo vuelca en el espacio hogareño y familiar que hay entre la Ley y su pueblo —el Pueblo de la Ley—.

Los peligros judíos

Así, pues, en este núcleo íntimo del sentimiento judío todo lo escindido, todo lo interiormente omniabarcante de la vida judía, se ha vuelto muy estrecho y simple. Demasiado simple y demasiado estrecho, habría que decir; y habría que ventear en esta angostura tantos y tan grandes peligros como en las anchuras del cristianismo. Si allí estaba amenazado el concepto de Dios, en nosotros parece que están en peligro su mundo y su hombre. Al irradiar hacia fuera, amenaza el cristianismo con volatilizarse en sus rayos que se separan del divino núcleo de la verdad. Ardiendo hacia dentro, el judaísmo amenaza con concentrar su calor en su propio seno, alejándose de la realidad mundanal pagana. Si allí los riesgos eran la espiritualización de Dios, la humanización de Dios y la mundanización de Dios, aquí son la negación del mundo, el desprecio del mundo y el darle muerte al mundo. Había negación del mundo en que el judío anticipara para sí la Redención en la cercanía de su Dios en el sentimiento, y se olvidara de que Dios era Creador y Revelador; y de que, como Creador, conserva al mundo entero, y, como Revelador, vuelve su rostro, en definitiva, al hombre puramente en tanto que tal. Había desprecio del mundo en que el judío se sintiera resto y, por tanto, el hombre verdaderamente creado en los orígenes a imagen y semejanza de Dios y que ha persistido esperando el fin en la pureza primitiva; y que, además, se retrae del hombre al que aconteció, precisamente en su dureza olvidada de Dios, la Revelación del amor divino, y que es el hombre que tiene ahora que poner en práctica ese amor trabajando en la obra ilimitada de la Redención. Y se daba muerte al mundo, en fin, cuando el judío, en posesión de la Ley que le ha sido revelada y que en su espíritu se ha hecho carne y sangre, osaba dar reglas —y aun ya solamente creer que estaba autorizado a juzgar— a la existencia que se renueva a cada instante y al crecimiento silencioso de las cosas. Estos peligros, los tres, son las necesarias secuelas de la interioridad que da la espalda al mundo, del mismo modo que los peligros del cristianismo son los del autoextrañamiento vuelto hacia el mundo. Al judío le es necesario este acorazarse. Acorazarse es el último paso de la re-cordación, del enraizamiento en el propio sí-mismo del que extrae la fuerza de la vida eterna; así como aquella volatilización es para el cristiano la consecuencia necesaria de su salida, de su viaje sin trabas por el camino eterno.

* Cf. Misná: *Pirké Avot* 5, 25.

La ausencia de riesgo de los riesgos

Ahora bien, este arraigo en el propio sí-mismo es, por cierto, cosa completamente distinta del autoextrañamiento cristiano. Desde luego, para la personalidad individual nuestro autoacorazamiento puede significar un riesgo gravísimo, mientras que la personalidad cristiana apenas necesita sufrir bajo los peligros del cristianismo. Pero en verdad y en definitiva nuestros riesgos no significan para nosotros riesgo ninguno. En efecto, aquí es donde se prueba que el judío no puede, en modo alguno, descender a su propio interior sin que en este descenso a lo más interior simultáneamente ascienda a lo más alto. La más honda diferencia entre el hombre judío y el hombre cristiano es que el cristiano es, por su casa, o al menos, por nacimiento, pagano, pero el judío es judío. El camino del cristiano tiene, por eso, que ser un camino de autoextrañamiento: siempre tiene que salir de sí y que abandonarse a sí mismo para llegar a ser cristiano. La vida del judío, en cambio, no debe, precisamente, sacarlo de su sí-mismo. Lo que ha de hacer es vivir en sí cada vez más profundamente. Cuanto más se encuentra a sí mismo, más da la espalda al paganismo que tiene fuera —y no, como el cristiano, dentro de sí—, y tanto más, por ello, se hace judío.

Nace, ciertamente, judío, pero la «judaidad» es algo que ha de ganarse en la vida, que ha de vivirse. Plenamente patente a la vista en todos sus rasgos sólo llega a ser lo judío en el judío anciano. Para nosotros, su tipo es tan característico como lo es para los pueblos cristianos el tipo del joven. Pues al cristiano la vida cristiana lo desnacionaliza, mientras que al judío la vida judía lo va introduciendo cada vez más profundamente en su índole de judío.

La vida judía en el secreto y el misterio del Altísimo

Y precisamente al irse el judío así, sólo por su Altísimo, sólo por Dios, re-cordando e interiorizando en su interior, es como se prueba que aquellos peligros quizá puedan serle peligrosos en tanto que individuo —puede volverse duro, orgulloso o rígido—, pero que no son peligros para el judaísmo. Y es que esos tres modos, practicados a propósito de Dios, el Hombre y el Mundo, de apartamiento de lo exterior y retorno a lo interior, con los que él coloca a su Dios, su hombre y su mundo en los lugares respectivos de Dios, Hombre y Mundo en general, esta triple incasdencencia de su sentimiento judío, no es lo último. Las cosas no paran ahí. No son tres puntos sin relaciones ni orden, como lo son Dios, Mundo y Hombre en el paganismo, sino que entre estos tres elementos últimos del sentimiento circula un río que los une: una trayectoria o vía, comparable a aquella en que entraban los elementos del paganismo en la conexión que llevaba de la Creación a la Redención pasando por la Revelación. Y en esta vinculación vuelve ahora a cerrarse lo aparentemente sólo-judío de ese triple sentimiento, sus aparentes angostura, exclusivismo y aislamiento, hasta formar la imagen de estrella de la verdad que todo lo ilumina.

La historia del Carro

Del *Dios de nuestros padres* a la *Ley* tiende la mística judía un puente absolutamente propio. En el lugar del concepto universal de la Creación pone el de la Creación secreta: la *historia del Carro*, como la llama aludiendo a la visión de Ezequiel*. El propio mundo creado se halla ahí lleno de secretas referencias a la Ley; y la Ley no es en absoluto algo que se contraponga al mundo, ajena a él, sino que es nada más que la clave de los enigmas del mundo. En

* En el primer capítulo de su libro. En cuanto a las fuentes talmúdicas de la *Merkabá*, cf. *Haguigá* 11bss.

su patente sentido literal se oculta un sentido secreto, que no expresa sino la esencia del mundo; de tal modo que para el judío el libro de la Ley puede en cierta manera reemplazar al libro de la Naturaleza, o quizá, al cielo estrellado en que los hombres creían en otro tiempo que podían leer lo terrenal en signos comprensibles. Esta es la idea básica de innumerables leyendas con las que el judaísmo amplía al mundo entero el mundo aparentemente estrecho de su Ley, y por otra parte, vislumbra en este mundo ya el mundo futuro, toda vez que lo encuentra prefigurado en su Ley. Se echa mano de todos los medios de interpretación, y naturalmente, sobre todo de los que se pueden aplicar sin límites: los juegos numéricos y la lectura de las letras según su valor numeral. ¿Por dónde podríamos empezar, si se nos pide ejemplos? Las setenta víctimas sacrificiales de la fiesta de las Cabañas* representan a los setenta «pueblos del mundo» que enumera la leyenda** siguiendo la tabla de las genealogías del Génesis***. El número de los huesos del cuerpo humano***** se asocia al valor numérico de un pasaje del libro de oraciones, de manera que se cumplan las palabras del salmo y todos los huesos alaben al Eterno. En las palabras con las que se narra el final de la Creación****** se oculta el Nombre revelado de Dios. Si continuamos, no terminaríamos jamás. Pero el sentido de esta interpretación de la Escritura que le parecerá extraña y hasta ridícula a quien la contemple sin estar habituado a ella, no es sino que toda la Creación se intercala entre el Dios judío y la Ley judía, con lo que ambos, tanto Dios como su Ley, prueban ser tan omniabarcantes como la Creación.

El exilio de la Shejiná

Entre el *Dios de nuestros padres* y el *resto de Israel* tiende la mística su puente de la doctrina de la *Shejiná*. La Shejiná, que Dios descienda a establecerse entre los hombres y habite con ellos, es representada como una escisión que tiene lugar en Dios mismo. El propio Dios se escinde de sí; se entrega a su pueblo; sufre con él sus penas*******; va con él a la miseria del extranjero; comparte sus peregrinaciones.Y así como en la idea de que la Torá había si-

* Cf. Núm 29, 12ss.
** Talmud: *Sukká* 55b.
*** Gén 10.
**** Cf. Midrás *Tanjuma* a Lev 19, 2.
***** Se refiere a Gén 1, 31 y 2, 1.
****** Midrás *Exodo Rabbá* 2, 5 sobre Ex 3, 2.
******* Talmud Meguil.lá 29a.

do creada antes del mundo* y el mundo, por su parte, ha sido creado por mor de la Torá**, se había vuelto la Ley, para el sentimiento judío, más que la mera Ley judía, y se la podía sentir como el pilar en que se apoya el mundo, de modo que la representación de que el propio Dios aprende su Ley alcanzaba entonces un sentido suprajudío y universal; así también adquiere ahora el orgullo del *resto de Israel* una significación universal con la representación de la Shejiná. En efecto, los sufrimientos de este resto, su separarse constante, su constante tener que segregarse, ahora se tornan sufrimiento por Dios, y el resto es el portador de este sufrimiento. La idea del exilio de la Shejiná, de la dispersión por el mundo de las chispas de la luz divina originaria***, proyecta entre el Dios judío y el hombre judío toda la Revelación y, con ello, ancla a ambos, a Dios y al Resto, en toda la profundidad de la Revelación. Lo que tenía lugar en la mística de la Creación por medio de la múltiple importancia y los múltiples sentidos de la Ley —la ampliación del judaísmo a la universalidad—, tiene ahora lugar, en esta mística de la Revelación, por medio de la honda comprensión de que en la entrega de Dios a Israel se vislumbra un sufrimiento divino que propiamente no debería ocurrir; mientras que en la autosegregación de Israel como Resto se vislumbra, a su vez, un volverse Israel morada del Dios exiliado. Este divino sufrimiento es justamente lo que caracteriza la relación de Dios e Israel como una relación estrecha, y hasta como algo demasiado estrecho: Dios mismo, al *venderse* a Israel y sufrir con él su destino —y ¿qué sería más natural que hiciera el «Dios de nuestros padres»?—, se hace a sí mismo necesitado de redención. Así, la relación entre Dios y el Resto señala, en este sufrimiento, a más allá de sí misma.

La unificación de Dios

Ahora bien, entonces la Redención tendría que acontecer en la relación entre *Resto* y *Ley*. ¿Cómo se piensa esta relación? ¿Qué significa para el judío el cumplimiento de la Ley? ¿Qué es lo que piensa a propósito de ello? ¿Por qué la cumple? ¿La cumple por la recompensa en los cielos? No seáis como siervos, que sirven a su señor por la paga****. ¿Por el contento terrenal? No digas «no me gusta la carne de cerdo», sino di: «me gusta, pero mi Padre de los cielos me la ha prohibido»*****. No, el judío cumple los infinitos

* Talmud: *Pesajim* 54a.
** Talmud: *Shabbat* 88a, en referencia a Gén 1, 31.
*** Se trata de ideas esenciales de la Cábala.
**** Misná: *Pirké Avot* 1, 3.
***** Midrás *Sifrá* a Lev 20, 26.

usos y preceptos «por la reunión del Dios santo y su Shejiná». Con esta fórmula dispone su corazón «en la veneración y el amor», él, el individuo, el resto, para cumplir «en nombre de todo Israel» el mandamiento que le obliga*. La Gloria de Dios, dispersa por el mundo entero en chispas innumerables, va él a reunirla de su dispersión y a reconducirla un día a la casa del que se despojó de su gloria. Cada uno de sus actos, cada cumplimiento de una ley, realiza un pedazo de esta unificación. A la confesión de la unidad de Dios la llama el judío *unir a Dios*. Porque esta unidad la hay en su devenir: es devenir unidad. Y tal devenir le adviene al alma y está en manos del hombre. El hombre judío y la Ley judía: lo que entre ellos pasa no es sino el paso de la Redención, que implica a Dios, al Hombre y al Mundo. En la fórmula con que se abre el cumplimiento del mandamiento y queda sellado como un acto de traer la Redención, resuenan de nuevo por separado los elementos singulares, tal como han entrado en este Uno final: el *Dios santo*, que dio la Ley; la *Shejiná* que Él separó de sí para entregarla al resto de Israel; la *veneración* con que este resto se hizo a sí mismo morada de Dios; el *amor* con que luego se dispuso a cumplir la Ley él, el individuo, el *yo* que cumple la Ley, pero «en nombre de todo Israel» —que fue a quien se dio la Ley y que fue creado por la Ley—. Todo lo más estrecho se ha ampliado al conjunto entero, al todo; no, mejor es decir que se ha redimido para la unión del Uno. El descenso a lo más interior manifestó ser ascenso al Altísimo. Lo sólo-judío del sentimiento se esclarece como verdad que redime el mundo. En la angostura más íntima del corazón judío resplandece la Estrella de la Redención.

La doctrina cristiana sobre las ultimidades

Ahí arde la Estrella. Lo último, lo más interior, lo aparentemente estrecho y rígido del sentimiento, se fluidifica y se reúne para componer la figura que ilumina el mundo, que, tal como expresa el contenido del judaísmo al reunir a Dios, el mundo y el hombre mediante la Creación y la Revelación, con vistas a la Redención, resplandece también en lo más íntimo del alma judía. La Estrella de la Redención es, pues, la imagen de la esencia, pero arde también en el rincón más santo del santuario del sentimiento. Todo esto es muy distinto de lo que sucede en el cristianismo. En él la Estrella de la Redención también dibuja la enjundia, la esencia interna desde la que irradia, real y efectivo, al mundo de la reali-

* Se cita la oración que precede a la construcción de las Cabañas.

dad. Pero esos rayos se unen en tres puntos separados: en verdaderos puntos finales que son, asimismo, metas del sentimiento. Tales puntos ya no se pueden unir entre ellos. La mística ya no tiende puentes entre estas perspectivas extremas, máximamente exteriores, del sentimiento. Que Dios es Espíritu está, sin vínculos con ello, al lado de que Dios es todo en todo, y también al lado, sin vínculos, junto a que el Hijo, que es el camino, también es la verdad. La idea de creación no media en la primera de estas desconexiones, ni la de revelación media en la segunda. En todo caso, una cierta relación, que, sin embargo, se queda en imagen y no viene a parar a la unidad del sentimiento, se establece en imágenes mitológicas como la del Espíritu que se cierne sobre las aguas y la efusión del Espíritu en el bautismo de Juan*. Sólo hay un puente tendido entre los dos últimos pensamientos, o sea, entre la divinidad del Hijo y la promesa de que Dios será todo en todo. El Hijo —enseña el primer teólogo de la nueva fe— entregará un día al Padre su autoridad, cuando todo se le haya sometido, y entonces Dios será todo en todo. Pero inmediatamente se ve que se trata de un teologúmeno. Para la piedad cristiana carece de significado, porque esboza un futuro lejano, lejanísimo: trata de las ultimidades, de las últimas cosas, y expresamente les quita toda influencia sobre el tiempo, pues todavía ahora, y en todo tiempo, la autoridad corresponde al Hijo, y Dios no es aún todo en todo. Esboza una eternidad en el absoluto *allende*. Por ello mismo, esta proposición no ha tenido en la historia de la cristiandad jamás otra importancia que la de, precisamente, un teologúmeno, un pensamiento. No ha sido, ni podía serlo, un puente por el que el sentimiento pudiera moverse y pasara de una orilla a la otra. Las orillas estaban para ello demasiado desigualmente configuradas: una era demasiado exclusivamente temporal, y la otra, demasiado exclusivamente eterna. Había, ciertamente, la idea de que el Hijo del Hombre abdicaría un día de su autoridad; pero eso no cambia nada en el hecho de que sea divinizado en el tiempo. Había, ciertamente, la idea de que un día Dios será todo en todo; pero eso no cambia nada en el hecho de que se le conceda muy poca influencia en el día a día de esta temporalidad en que es señor El que está por El. El sentimiento no cruza por los arcos de este puente. Aquí y por doquier se mantiene en los puntos aislados hacia los que concentró su último impulso desbordante. El impulso no pudo pasar más allá de estos puntos de concentración y de llegada. El cristianismo ha producido mística espiritualista, individualista y panteísta. No ha habido relación entre ellas. El sentimiento se puede satisfacer en cada una de las tres. Y cada una de

* Cf. Mt 3, 16.

ellas se corresponde, efectivamente, con una figura propia de la iglesia, y ninguna de estas figuras es hecha superflua por las otras dos. En todas ellas el sentimiento llega hasta su meta. Y le es lícito hacerlo. Pues allá donde él llega a su meta, un trozo del antemundo se renueva muriendo y resucitando. Muere el mito, y resucita en la adoración en el Espíritu; muere el héroe, y resucita en la palabra de la Cruz; muere el cosmos, y resucita en el todo uno y universal del Reino. Que cada una de estas tres cosas significa en sí una volatilización de la verdad, o, dicho con más precisión, que Dios es Señor de los espíritus, pero no Espíritu; que es dispensador de los dolores*, pero no Crucificado; que es Uno, pero no Todo en todo: ¿quién querrá objetar así a una fe que emprende victoriosa su camino por el mundo y ante la que no resisten los dioses de los pueblos —el mito nacional, el héroe nacional, el cosmos nacional—? ¿Quién será el que así le objete?

La ley de la verificación: teleología

El sentido de la desavenencia

Pues bien, lo hace el judío. No con palabras. ¿Qué iban a hacer aquí, en el ámbito de la visión, las palabras? Pero sí con su existencia: con su existencia callada. La existencia del judío impone en todos los tiempos al cristianismo el pensamiento de que no ha llegado a la meta, de que no ha llegado a la verdad, sino que siempre sigue estando de camino. Este es el motivo más hondo del odio cristiano al judío, que ha aceptado la herencia del odio pagano. En última instancia no es más que odio a sí mismo, pero dirigido sobre el contumaz amonestador silencioso, que sólo advierte, sin embargo, con su existencia. Es odio contra la propia imperfección, contra el propio *todavía no*. Por su unidad íntima, por el hecho de que en la angostura más angosta de su judeidad sigue ardiendo la Estrella de la Redención, el judío, sin quererlo, avergüenza al cristiano, que se afana hacia fuera y hacia delante, procurando que el fuego originario se consuma en su plena irradiación a la extrema lejanía del sentimiento: de un sentimiento que ya nada sabe de un todo conjunto en que pueda encontrarse reunido con los demás sentimientos formando una verdad elevada sobre todo sentir; de un sentimiento, en fin, que ya es dichoso en sí mismo. El extremo del cristianismo es este pleno perderse en el sentimiento aislado: este absorberse y hundirse o en el Espíritu divino, o en el Hombre divi-

* Talmud: *Kiddushín* 40b.

no, o en el Mundo divino. Entre estos sentimientos ya no circula el río circular de los actos. Están ya más allá de todo acto. Desde luego, tal volatilización del sentimiento es necesaria: tan necesaria como su angostura lo era en el judío. Sólo que ésta se resuelve finalmente en la propia vida judía, en el sentido, redentor del mundo, de una vida en la Ley. Pero aquélla, la volatilización, ya no se resuelve en vida alguna, porque ella misma es ya un extremo de la vivencia y el vivir.

La eterna protesta del judío contra Cristo

Así, si el cristiano no tuviera a su espalda al judío, se perdería, en cualquier parte que estuviera. De la misma manera que las tres iglesias, que no son sino las moradas terrenales de esos tres últimos sentimientos, viven su comunidad en el judío, y sin él, a lo sumo tendrían de ella noticia, pero no la sentirían. El judío impone a la cristiandad el conocimiento de que se le sigue negando satisfacerse en el sentimiento. Al vivir el judío constantemente en la realidad del Reino de los cielos por haber santificado su carne y su sangre bajo el yugo de la Ley, el cristiano aprende que a él no le está permitido anticipar en el sentimiento la Redención, contra la cual se resisten su carne y su sangre, que siguen siendo profanas. Y al comprar el judío la posesión de la verdad en su anticipar la Redención, al precio de la pérdida del mundo irredento, desmiente al cristiano, quien, en su campaña de conquista por el mundo irredento, tiene que comprar con ilusiones cada paso adelante que da.

Los dos Testamentos

De esta relación, de esta necesidad de la existencia —nada más que de la existencia— del judaísmo para su propio devenir, tiene, por cierto, conciencia la propia cristiandad. Han sido siempre los enemigos encubiertos del cristianismo, desde los gnósticos hasta el día de hoy, quienes han querido quitarle su «Antiguo Testamento». Un Dios que ya sólo sea Espíritu, pero no el Creador que dio a los judíos su Ley; un Cristo que ya sólo sea Cristo, pero no Jesús; y un mundo que ya sólo sea el Todo, pero cuyo centro no esté más en Tierra Santa, desde luego no opondrían la menor resistencia a su conversión en dioses e ídolos; pero tampoco quedaría en ellos nada que pudiera volver a despertar al alma del sueño de tal apoteosis para que volviera a la vida irredenta. El alma no sólo se perdería, sino que permanecería perdida. Tal servicio no se lo presta al

cristianismo meramente el Libro; o mejor dicho, se lo presta meramente el Libro porque no es meramente un libro, sino porque su ser más que eso está vitalmente testimoniado por nuestra vida. El Jesús histórico ha de quitar siempre de debajo de los pies del Cristo ideal el pedestal en que querrían ponerlo sus adoradores filosóficos o nacionalistas; ya que una *idea* termina por aliarse con cualquier sabiduría y cualquier oscuridad particular, para prestarles su propio halo de santidad. En cambio, el Cristo histórico, Jesús el Cristo, en el sentido del dogma, no está en un pedestal, sino que va realmente caminando por el mercado de la vida y fuerza a la vida a serenarse bajo su mirada. Lo mismo sucede con el Dios «espiritual» en quien creerían muy a gusto y muy fácilmente todos los que se asustan de creer en el Dios «que ha creado el mundo para regirlo». Ese Dios espiritual es, en su espiritualidad, un interlocutor muy agradable, que nos ha dejado el mundo —que, desde luego, no es «puramente espiritual», y por lo tanto, no es suyo, sino del diablo— para que dispongamos de él libérrimamente. Y en cuanto al mundo, con cuánto gusto se querría considerarlo el Todo, para poder sentirse entonces uno mismo, en lugar de su centro responsable en torno al cual todo gira y el pilar sobre cuya firmeza se apoya el mundo, soberanamente irresponsable, «una mota de polvo en el Todo».

El eterno odio del cristiano al judío

Siempre es lo mismo. Y como lo muestra la lucha, siempre actual, contra los gnósticos, es el Antiguo Testamento el que le hace posible al cristianismo resistir contra este peligro propio de él. Y el Antiguo Testamento, tan sólo porque es más que un mero libro. Del mero libro ya habrían dado buena cuenta las artes de la interpretación alegórica. Así como Cristo significaría la idea del hombre, los judíos del Antiguo Testamento, si hubieran desaparecido, como Cristo, de la tierra, significarían la idea del pueblo, y Sion la idea del centro del mundo. Pero a esta *idealización* se opone la robusta, innegable vitalidad del pueblo judío, testificada, precisamente, por el odio a los judíos. Si Cristo es más que una idea, es algo que ningún cristiano puede saber. Pero que Israel es más que una idea, sí lo sabe: lo ve. Pues vivimos. Somos eternos, y no como puede ser eterna una idea, sino que lo somos, si lo somos, con plena realidad. Y, así, somos para el cristiano lo auténticamente innegable. Argumentaba perfectamente aquel párroco que contestó a Federico el Grande, cuando éste le preguntó por las pruebas del cristianismo: «Los judíos, Majestad». De nosotros no pueden dudar los cristia-

nos. Nuestra existencia les garantiza su verdad. Por ello, desde el punto de vista cristiano hace perfecta consecuencia que Pablo deje estar a los judíos hasta el final, hasta que «la muchedumbre de los pueblos haya entrado»*; o sea, hasta el instante en que el Hijo devuelva al Padre la autoridad. Este teologúmeno proveniente de los mismos comienzos de la teología cristiana expresa lo que estábamos explicando: que el judaísmo, con su eterna supervivencia a través de todos los tiempos, el judaísmo del que se da testimonio en el «antiguo» Testamento y que engendra vitalmente a éste, es el núcleo uno de cuyo fuego se alimentan invisiblemente los rayos que en el cristianismo irrumpen, visibles y escindidos en muchos, en la noche del antemundo y el inframundo paganos.

El sentido de la verificación

Así, pues, ante Dios ambos, el judío y el cristiano, son trabajadores que trabajan en la misma obra. El no puede prescindir de ninguno de los dos. Ha puesto entre ellos enemistad en todo tiempo, pero los ha vinculado entre sí del modo más estrecho. A nosotros nos dio eterna vida al encendernos en nuestro corazón el fuego de la estrella de su verdad. A ellos los puso en el eterno camino haciéndoles correr en todo tiempo tras los rayos de la estrella de su verdad, hasta el final eterno. Nosotros vemos, pues, en nuestro corazón la fiel imagen de la verdad, pero, para ello, damos la espalda a la vida temporal, y la vida del tiempo nos da la espalda a nosotros. Aquéllos, en cambio, van corriendo tras el río del tiempo, pero no tienen la verdad más que a su espalda. Ella los guía, puesto que siguen sus rayos; pero no la ven con sus ojos. La verdad, toda la verdad entera, no nos pertenece ni a ellos ni a nosotros. En efecto, también nosotros la llevamos en nosotros mismos; pero cuando queremos mirarla tenemos, pues, que hundir la mirada en nuestro propio interior, y vemos, entonces, la estrella, sí, pero no sus rayos. Y a la verdad entera le pertenecería que no solamente se viera su luz, sino también cuanto es iluminado por ella. Ellos, en cambio, están destinados a ver en todo tiempo lo iluminado, pero no la luz.

Ambos, pues, sólo tenemos parte en la verdad completa. Pero nosotros sabemos que la esencia de la verdad es estar partida, y que una verdad que no es la porción de nadie no es verdad ninguna. La misma verdad *entera* es sólo verdad porque es la parte de Dios. No va, pues, en detrimento de la verdad ni de nosotros que la verdad sólo sea nuestra porción, sólo se nos haya concedido como tal. La

* Rom 11, 25.

visión inmediata de la verdad entera sólo se le da al que la ve en Dios. Pero esta visión es de más allá de la vida. La visión viva de la verdad, una visión que es a la vez vida, sólo se nos va abriendo a medida que nos hundimos en nuestro propio corazón judío; e incluso en él, sólo en imagen y reflejo. A ellos les está vedada la visión viva por mor de la ejecución viva de la verdad. Y, así, los dos, ellos y nosotros, nosotros y ellos, somos criaturas, justamente porque no vemos la verdad entera. Precisamente por eso permanecemos en los límites de la mortalidad. Precisamente por eso permanecemos. Y queremos permanecer. Queremos vivir. Dios hace para nosotros lo que queremos, mientras lo queremos. Mientras nos aferramos a la vida, nos da la vida. De la verdad nos da tanta cuanta podemos llevar como criaturas vivas: nuestra porción*. Si nos diera más, si nos diera su parte, la verdad entera, nos sacaría de las fronteras de la humanidad. Pero mientras no lo hace, tampoco nosotros lo ansiamos. Nos aferramos a nuestra condición de criaturas. No la abandonamos gustosos. Y nuestra condición de criaturas está condicionada por el hecho de que sólo tenemos parte, de que sólo somos parte. La vida celebraba el último triunfo sobre la muerte en el *verdaderamente, amén* con el que la vida verifica que la verdad propia, que se le ha concedido y ella ha recibido, es su porción en la verdad eterna. En este *en verdad* la criatura se aferra a la porción que le fue concedida. En este *en verdad*, es criatura. Este *amén* pasa como un secreto silencioso por toda la cadena de los seres. En el hombre adquiere lenguaje. Y en la Estrella arde con existencia visible y que a sí misma se ilumina. Pero permanece siempre en los límites del ser criatura. Ahora bien la verdad misma es quien dice *en verdad, amén*, cuando entra a la presencia de Dios. Dios mismo, en cambio, no dice ya *en verdad*. El está más allá de cuanto puede llegar a ser parte; está, incluso, por encima del todo entero, que, ante El, sólo es parte. Por encima del todo entero, El es el Uno.

La verdad de la eternidad

Así, si el *en verdad*, hasta el *en verdad* supremo, el *sí* y el *amén* que pronuncian en común, a coro, dando rostro a la Estrella de la Redención los redimidos para la vida eterna y en el camino eterno, aún es la señal de la condición de criatura y, por tanto, el reino de la naturaleza no termina ni siquiera en la eternidad vuelta figura del supramundo redimido, es que, entonces, el final se hunde en el

* Cf. Midrás *Exodo Rabbá* 29, 1 sobre Sal 29, 4; y *Pesikta* 12, 25.

principio. Que Dios creó, esta palabra primera de la Escritura, grave de presagios, no pierde su fuerza hasta que todo está cumplido. Antes, no vuelve Dios a llamar a su seno a esta primera palabra que partió de Él. Vimos ya a la verdad eterna hundirse en la revelación del amor divino: la Redención no era en todo sino la eterna ejecución del principio, siempre puesto de nuevo por el amor que revela. En el amor lo oculto se volvió revelado. Ahora, este principio renovado siempre se hunde en el principio, perpetuamente secreto, de la Creación. Lo revelado se vuelve oculto. Y juntamente con la Revelación, también la Redención viene a parar ahora a la Creación. La última verdad es ella misma, tan sólo, verdad creada. Dios es verdaderamente el Señor. Como tal se reveló en el poder de su capacidad de crear. Cuando lo invocamos en la luz de la verdad eterna, es al Creador del principio, al que pronunció el primer «hágase la luz», al que invocamos. La medianoche que tras la existencia de la Creación empieza a brillar en eterna claridad de estrellas ante nuestros ojos cegados, es la misma que pernoctaba, antes de toda existencia, en el pecho de Dios. Él es verdaderamente el Primero y el Último. Antes de que nacieran los montes y la tierra se retorciera en dolores de parto, tú, Dios, eras, de eternidad en eternidad*. Y eras desde la eternidad lo que será por la eternidad: verdad.

* Sal 90, 2.

PUERTA

RETROSPECTIVA: LA CARA DE LA FIGURA

Lo eterno se había vuelto figura en la eternidad. Ya la verdad no es sino el rostro de esta figura. Sólo la verdad es su rostro. Y guardaos, por vuestras almas: «Figura, no visteis ninguna; sólo percibisteis una voz»*, se dice en el mundo entorno de la Revelación. Pero en el postmundo, en el supramundo, en el mundo redimido, en ese cuya irrupción fuerza la bendición, llena de fuerza superior, pronunciada en el tiempo debido y el lugar justo, la palabra calla. De este mundo cumplido, acabado y pacificado se ha dicho: «Que Él haga brillar para ti su rostro»**.

El rostro de Dios

Sólo este resplandor del rostro de Dios es la verdad. No es una flotante figura libre, sino tan sólo el rostro de Dios resplandeciente. Pero a aquel sobre quien hace brillar su rostro se lo vuelve Dios***. Y como nos vuelve su rostro, podemos conocerlo. Y este conocimiento no conoce impropiamente; sino que conoce la verdad tal como es, o sea, tal como es en Dios: como su rostro y su parte. No se vuelve verdad impropia e inauténtica porque este rostro se nos haya vuelto y la parte de Dios se haya hecho nuestra parte; porque incluso como verdad propia y absolutamente auténtica, ella no es sino parte y rostro. En la Estrella de la Redención, en la que vimos a la verdad divina hacerse figura, no brilla, pues, sino el rostro que Dios nos volvió resplandenciente. A la misma Estrella de la Re-

* Dt 4, 12.
** Núm 6, 25.
*** Núm 6, 26.

dención, tal como finalmente se nos manifestó como figura, la reconoceremos en la cara divina. En este reconocerla culminará su conocimiento.

El Día de Dios

Mientras sólo conocimos su trayectoria, pero sin ver su figura, no constaba aún el orden de los elementos primitivos. Sí hacía mucho que se había hundido, carente ya de fuerzas, el Quizá que mariposeaba por todos lados sin límites. Dios, Mundo, Hombre se habían estructurado en un orden seguro. En la trayectoria les advino un orden. La secuencia de las tres horas del Día de Dios atribuyó a los elementos del Todo una relación recíproca ya inamovible. Y así la trayectoria fue reconocida como la órbita del astro al que pertenecían aquellos elementos de su trayecto. Pero al avistarse la Estrella, pareció que podía aún girar sobre sí: que dentro del curso, ya fijado, de los tres tiempos del Día de Dios, el mundo y el hombre parecían vivir su propio día, que no coincidía sencillamente con aquél. Sólo para Dios era la Redención realmente lo último. Pero para el hombre su creación a imagen y semejanza de Dios, y para el mundo el descenso de Dios en la Revelación, significaban ser redimidos para cualquier cumplimiento final posible. Luego parecía que las tres horas sólo eran horas del Día de Dios, y que el Día del Hombre y el Día del Mundo eran otro día.

Todo el trabajo de la tercera parte, que ha tratado de lo eterno del supramundo redimido, consistió en mostrar que no es así. Esa aparente posibilidad de permuta quedó firmemente fijada en figuras que tenían adjudicado su lugar fijo en la eterna verdad del Día de Dios. En efecto, en la vida eterna se anticipaba ya al mundo la Redención en la Revelación, donde está todo contenido; en la Revelación al Pueblo uno quedaba plantada la vida eterna, que ya no se altera; esta vida eterna volverá un día, tal como aquel otro fue plantada, en el fruto de la Redención. Se había puesto ya realmente, pues, en el mundo, en el mundo visible, un trozo de Redención, y es verdad que, vista desde el mundo, la Revelación ya es propiamente la Redención. Por otra parte, en el camino eterno vuelve realmente a empezarse con el ser el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Aquí la Redención acontece por el Nuevo Adán*, libre de pecado y caída; y ya está en él. Y así, el hombre, el hombre dotado de alma, al apropiarse el ser creado a imagen y semejanza de Dios que se ha renovado con el nacimiento milagroso del

* Cf. 1 Cor 15, 45 y Rom 5, 14.

segundo Adán, ya llega a ser heredero de la Redención: de una Redención que es suya propia desde lo más antiguo, desde la Creación, y sólo espera esa apropiación. Es, pues, verdad que, vista desde el hombre, la Creación es ya, propiamente, la Redención.

El tiempo de Dios

Y así se ensamblan con toda precisión las relaciones entre los tiempos. Pues el hombre fue creado hombre en la Revelación y quiso y hubo de revelarse en la Redención. Y esta sencilla y natural relación temporal, en la que el ser creado antecede al revelarse, funda ahora todo el transcurso del camino eterno por el mundo: la cronología propia, la conciencia de encontrarse en cada presente entre el pasado y el futuro y de camino desde aquél a éste. En cambio, la peculiar inversión de la serie del tiempo por lo que hace al mundo, en la que ya habíamos reparado más de una vez, recibe ahora confirmación intuitiva. En su creación le acontece al mundo la vivencia de despertar a la conciencia propia y patente de sí mismo, o sea, a la conciencia de criatura; y es en la Redención cuando propiamente es creado: sólo entonces adquiere firme perdurabilidad, vida consistente, en vez de una existencia siempre nueva, nacida con el instante. Esta inversión de la serie del tiempo, donde para el mundo el despertar precede al ser, funda la vida del pueblo eterno. En efecto, la vida eterna de éste está constantemente anticipando el final y haciéndolo, así, principio. Con esta inversión niega el tiempo lo más tajantemente que cabe y se sitúa fuera de él. Vivir en el tiempo quiere decir vivir entre el principio y el final. Quien quiera vivir fuera del tiempo —cosa que ha de querer el que no quiera vivir en el tiempo lo temporal, sino una vida eterna—, el que quiera tal cosa, tiene que negar aquel *entre*. Ahora bien, la negación ha de ser activa para que de ella no resulte meramente un no-vivir-en-el-tiempo, sino un positivo vivir-eternamente. Esta negación activa únicamente acontece en la inversión. Invertir un Entre quiere decir volver antes su después y después su antes: hacer principio al final y final al principio. Esto hace el pueblo eterno. Vive para sí como si ya todo el mundo, como si el Mundo estuviera acabado y dispuesto. Celebra en sus sábados el cumplimiento sabático final del mundo, y hace de éste la base y el punto de partida de su existencia. Mas lo que temporalmente sólo sería punto de partida —la Ley—, la pone como meta suya. No vive, pues, el Entre, aunque viva en él naturalmente, realmente de manera natural. Vive, justo, la inversión del Entre; luego niega la omnipotencia del Entre y, así, niega el tiempo: el mismo tiempo que es vivido en el camino eterno.

Así, pues, bajo los signos de la vida eterna y del camino eterno se consolidan las dos *perspectivas*, desde el *punto de vista* del mundo o del hombre, hasta convertirse en figuras ellas mismas visibles, y entran bajo el signo unitario de la verdad eterna. Con esto se simplifica la cuestión de qué orden de las tres horas se exige para la verdad eterna. Pues como la verdad eterna se ha reconocido como la verdad que estará al final y que se origina al principio de Dios, se muestra, entonces, que solamente es apropiado para la verdad última el orden que se expone desde Dios, en el que la Redención es realmente lo último. Y justamente en este orden que parte de Dios hallan su morada también los órdenes que parten del mundo o del hombre, y que parecía que eran asimismo posibles. En esta morada habitan seguros, como figuras necesarias y visibles, bajo la autoridad de la verdad eterna, y están autorizados a decirle su amén. Los dioses eternos del paganismo, en los que éste seguirá viviendo hasta el final eterno; el estado y el arte —el primero, la imagen idolátrica de los dioses cósicos; el segundo, la de los personales— quedan encadenados allí por el Dios verdadero. Por mucho que el estado reclame para el mundo el lugar más alto en el Todo, y el arte haga lo propio en favor del hombre, y por más que aquél haga que se estanque el río del tiempo en las épocas de la historia del mundo, y éste intente hacerlo derivar al sistema infinito de canales que son las vivencias; por mucho que hagan todo esto, el que está sentado en el cielo se burla de ellos*. A sus empeños, que, por cierto, están en pugna, les opone la tranquila acción de la naturaleza creada, en cuya verdad el mundo divinizado queda limitado y configurado para la vida eterna, y el hombre deificado se pliega y es enviado al camino eterno; y los dos, pues, el mundo y el hombre, se hallan en común sometidos a la autoridad de Dios. La misma lucha por el tiempo, en la que el estado y el arte tendrían que consumirse mutuamente, porque el estado desea retener su fluir, pero el arte quiere moverse en él, esta misma lucha se zanja en la naturaleza que está bajo la autoridad de Dios. En la eternidad de la vida y en la eternidad del camino tienen el mundo y el hombre sitio, y se hallan divinizados sin estar endiosados.

El Dios de los dioses

Las convulsiones y traspiés del paganismo sólo se hunden, pues, ante la verdad. Contra su ciego y borracho quererse ver a sí

* Sal 2, 4.

mismo y a nada más que a sí mismo —cuyo paroxismo es la lucha eterna entre el estado y el arte—, viene el tranquilo poder majestuoso de la verdad divina. Esta, como todo se ha puesto a sus pies en forma de una única y grande naturaleza, puede muy bien ahora dar a cada uno su parte, y, así, ordenar el Todo. Mientras el estado y el arte se pueden considerar cada uno a sí mismo algo omnipotente, tienen razón en reclamar para sí todo: la naturaleza entera. En la naturaleza ninguno de los dos reconoce más que su *materia*. Sólo la verdad, limitando tanto al estado como al arte —a aquél, con la vida eterna; a éste, con el camino eterno—, podía liberar a la naturaleza de esa doble esclavitud y volver a hacerla una: una naturaleza reunificada, en la que el estado y el arte pueden tener su parte, pero no más. Y en cuanto a la verdad, ¿de dónde iba a sacar la fuerza de ser el pilar que soporta el todo de la naturaleza, sino del Dios que se da a sí mismo en ella, y sólo en ella, figura? En definitiva, ante la mirada de la verdad no valen ya los Quizá —que, además, habían desaparecido hace mucho—, pero tampoco los Posiblemente. La Estrella de la Redención, en la que la verdad adquiere figura, no gira. Lo que está arriba, está arriba y permanece estando arriba. Los puntos de vista, las concepciones del mundo y las visiones vitales, los Ismos de todas las clases, ya no se atreven a presentarse ante esta última y simple mirada de la verdad. Los puntos de vista naufragan ante la visión permanente y una; las concepciones del mundo y las intuiciones de la vida pasan en la intuición una de Dios. Los Ismos cesan ante el oriente del astro de la Redención, la cual, tanto si se cree en ella como si no, está, en cualquier caso, pensada como un hecho, y no como un Ismo. Hay, pues, un arriba y un abajo no intercambiables y que no se dejan dar un giro. Y al que conoce no le es lícito decir el Si condicional. También a él lo domina el Así, el Así-y-no-de-otra-manera. Y justamente porque en la verdad hay arriba y abajo, no sólo podemos, sino que debemos llamarla el rostro de Dios. Hablamos en imágenes. Pero las imágenes no son caprichosas. Hay imágenes necesarias e imágenes contingentes. El hecho de que la verdad no se deja invertir sólo cabe expresarlo en la imagen de un viviente. Pues sólo en el viviente están ya marcados por la naturaleza, antes de toda posición y toda reglamentación, un arriba y un abajo. Y, dentro de los vivientes, allí donde hay autoconciencia despierta de esta marca: en el hombre. El hombre tiene en su propia corporalidad un arriba y un abajo. Y como la verdad que se da a sí misma figura en la Estrella, está a su vez, como la verdad toda y entera, subordinada, dentro de la Estrella, a Dios, y no al mundo o al hombre, la Estrella tiene que reflejarse en lo que dentro de la corporalidad es también lo superior: el rostro. Luego no es ilusión y locura huma-

na que la Escritura hable del rostro de Dios y refiera incluso sus partes una a una*. Es que la verdad no se puede expresar de ningún otro modo. Sólo al mirar la Estrella como Rostro estamos perfectamente a salvo y por encima de toda posibilidad de posibilidades y estamos sencillamente viendo.

La cara del hombre

Igual que la Estrella refleja en los dos triángulos superpuestos sus elementos y la composición de los elementos formando una trayectoria una, también los órganos del rostro se reparten en dos niveles. Los puntos vitales del rostro son, por cierto, aquellos por los que se vincula al entorno, y son o bien receptivos, o bien activos. El nivel fundamental se ordena conforme a los órganos receptivos, que son, por así decir, los sillares de que se compone la cara, la máscara: la frente y las mejillas. A las mejillas pertenecen las orejas, y a la frente, la nariz. Orejas y nariz son los órganos de la pura recepción. La nariz pertenece a la frente, y en la lengua santa, está, directamente, por la cara entera. El perfume de los sacrificios se vuelve a ella, como el movimiento de los labios se vuelve a las orejas. Sobre este primer triángulo elemental, que es el construido tomando, como punto dominante de toda la cara y lugar del que se parte, el centro de la frente, para ir desde ahí a los puntos medios de las mejillas, se superpone un segundo triángulo, compuesto por los órganos cuyo juego da vida a la máscara rígida del primer triángulo: los ojos y la boca. Los ojos no tienen ambos el mismo valor mímico, sino que mientras que el izquierdo mira más receptivamente y todo por igual, el derecho mira dirigiéndose tajante a un punto. Sólo el derecho «relampaguea». Es ésta una división del trabajo que suele grabar finalmente sus huellas, en las cabezas de los ancianos, en el entorno blando de las cuencas, de modo que se hace perceptible de lejos esa desigual constitución de la visión, que, en los demás casos, sólo resalta en la conocida diferencia de los dos perfiles del rostro. Así como la estructura de la cara está dominada por la frente, así su vida —cuanto gira en torno a los ojos y de ellos irradia— termina por concentrarse en la boca. La boca lleva a cabo y culmina toda expresión de que es capaz el rostro, tanto hablando como, al final, callando en un silencio tras el que el habla se hunde: el beso. Los ojos son aquello en que resplandece para el hombre el rostro eterno; la boca, aquello de cuyas palabras vive el hombre; pero a nuestro maestro Moisés, que sólo fue autorizado en vida a ver el país del anhelo, pero no a pisarlo*, El le selló su vida que terminaba con un beso de su boca**. Tal es el sello de Dios, y tal es también el sello del hombre.

* Cf. Gén 32, 31, por ejemplo. Y Núm 12, 8.

PERSPECTIVA: LA COTIDIANIDAD DE LA VIDA

Lo último

En el santuario más recóndito de la verdad divina, donde tuvo que hundírsele, conforme a su expectativa, el mundo entero, y él también se hundió para sí mismo, hasta que ambos se volvieron imagen de lo que allí ha de ver, no ve, pues, el hombre sino un rostro semejante al suyo propio. La Estrella de la Redención se ha vuelto rostro que me mira y desde el que yo miro. No Dios, pero sí la verdad de Dios se me han vuelto un espejo. Dios, que es el Ultimo y el Primero, abrió para mí las puertas del santuario que hay construido en el más íntimo centro. Y se dejó ver. Me llevó a la frontera de la vida donde la visión es permitida. Pues no permanece en la vida el hombre que Lo ve***. Por tanto, el santuario en el que me permitió que lo viera, hubo de ser un trozo, en el mundo mismo, de supramundo: una vida de más allá de la vida. Pero lo que me dio a mirar en este más allá de la vida no es sino lo que yo ya podía percibir en la mitad de la vida. La única diferencia es que veo, y ya no sólo oigo. Pues la vista desde la altura del supramundo redimido no me muestra sino lo que ya me dijo la palabra de la Revelación en medio de la vida; y andar a la luz del rostro divino**** sólo se da al que sigue las palabras de la divina boca. Pues «El te ha dicho, hombre, qué es bueno y lo que exige de ti el Eterno, tu Dios: hacer el derecho y ser bueno de corazón, y andar con tu Dios en la sencillez»*****.

Lo primero

Y esto último no es nada último, sino algo que en todo tiempo está cerca: lo más próximo. No es, pues, lo último, sino lo primero. ¡Qué difícil es esto primero! ¡Qué difícil es todo principio! Hacer el derecho y ser bueno de corazón: estas cosas siguen pare-

* Dt 32, 52.
** Midrás *Deuteronomio Rabbá* 11, 10.
*** Ex 33, 20.
**** Sal 89, 16.
***** Miq 6, 8.

ciendo metas. La voluntad puede aún sostener, ante cada meta, que tiene que tomar un poco de respiro. Pero andar con tu Dios en la sencillez no es ya una meta: es algo tan incondicional, tan libre de toda condición, de todo Todavía y todo Pasadomañana, es tan enteramente Hoy y, por ello, enteramente eterno, como la vida y el camino; así que participa de la verdad eterna de manera tan inmediata como lo hacen la Vida y el Camino. Andar con tu Dios en la sencillez: lo que aquí se exige es, tan sólo, una confianza plenamente actual, presente. Confianza es una gran palabra. Es la simiente de la que crecen la fe, la esperanza y el amor*, y es el fruto que de ellas madura. Es lo más sencillo y, justamente por eso, lo más difícil. A cada instante se atreve a decirle a la verdad amén y en verdad. Andar con tu Dios en la sencillez: estas palabras están sobre la puerta; sobre la puerta que lleva fuera del resplandor milagroso y lleno de misterio del santuario divino, en el que ningún hombre puede permanecer con vida. ¿Hacia dónde se abren las hojas de esta puerta? ¿No lo sabes? A la vida.

* 1 Cor 13, 13.

INDICE GENERAL

II

LA RUTA O EL MUNDO SIEMPRE RENOVADO

III

LA FIGURA O EL SUPRAMUNDO ETERNO

EMMANUEL LEVINAS

TOTALIDAD E INFINITO

Ensayo sobre la exterioridad

• *El «cara a cara» aparece como una relación ética que rompe el englobamiento clausurante —totalizante y totalitario— de la mirada teorética y, abriéndose como responsabilidad sobre el otro hombre —sobre el inenglobable—, conduce al exterior en una aventura que no es puramente especulativa.*

Hermeneia, 8 - 316 págs. - ISBN: 84-301-0486-0

EDICIONES SIGUEME - Apartado 332 - E-37080 SALAMANCA/ESPAÑA

COLECCION HERMENEIA

Dirigida por M. García-Baró

3. H. Marcuse - K. Popper - M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*
7. H. G. Gadamer, *Verdad y método, I*
8. E. Levinas, *Totalidad e infinito*
11. J. Ladrière, *El reto de la racionalidad*
15. A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*

22. A. Bandura, *Principios de modificación de conducta*
24. J. Castañeda - H. Inoue, *Ser humano. Antropología filosófica*
25. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*
26. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*
27. J. P. Miranda, *Apelo a la razón*

29. E. Mounier, *Obras completas, I*
30. E. Mounier, *Obras completas, II*
31. E. Mounier, *Obras completas, III*
32. E. Mounier, *Obras completas, IV*
33. J. P. Miranda, *La revolución de la razón*

34. H. G. Gadamer, *Verdad y método, II*
35. M. García-Baró, *La verdad y el tiempo*
36. W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno*
38. J. S. Lucas Hernández, ed., *Nuevas antropologías del siglo XX*
39. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*

42. J. P. Miranda, *Racionalidad y democracia*
43. F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*
44. G. Pastor, *Sociología de la familia*

* * *

J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología* (LM 48)
J. S. Lucas Hernández, *Las dimensiones del hombres* (LM 73)
G. Lafont, *Dios, el tiempo y el ser* (VeI 117)
W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (VeI 127)
A. Gesché, *Dios para pensar, I: El mal. El hombre* (VeI 135)
A. Gesché, *Dios para pensar, II: Dios. El cosmos* (VeI 136)

EDICIONES SIGUEME - Apartado 332 - E-37080 SALAMANCA